رهوکران

کتاب
مستطاب که مشتمل است
بفصولی در علم اصول در کار
خانه علمیه رتبه کروبین منزلت قدسی نسبت
خادم شریعت و پیروی حقیقت و سالک راه مستقیم
طریقت اشرف الحاج **حاجی ابرهیم**
مرحوم تبریزی صورت انطباع یافت
مخفی نماند که حاجی مرحوم هنوز وفات نکرده بود و در حال حیوة و عیشهم بود
بود جمعی از اعاظم حضرات طلاب و مکرمین محصلین که برای این نسخه شریفه معطل
بودند و محتاج الیهای ایشان بود التماس چاپ کردن آن از جناب حاجی مرحوم نمودند
و چون آن پاک طینت پیوسته منظورش از این عظیم امر و شغل جسیم این بود که فراخور
حال خود و قدر وسعت احیای شریعت نماید لهذا ملتمس ایشان را اجابت نموده اگرچه بجهت زیاد
البیع بودن و قلت جرید قلیل المنفعة بود بکابتدا که تحریر این نسخه را اقدام نماید هنوز
تمام کتاب نصف نشده بود که بمقتضای کل نفس ذائقة الموت و مفاد اینما تکونوا یدرککم
الموت در نصف اخیر شهر رمضان المبارک که شب هفدهم باشد نزدیک بود چنانکه در احادیث است
کرده بر رمضان عباد خدا بر باری تعالی مهمان هستند داعی حق دعوت ظاهره و رحمت غامره را بر عهد
در خصوص را مغفور مبرور شامل کرده قدس روح او را در سر خوان غفران نشانیده و بجوار
رحمت خود برده ثمره نیت او که منفعت اخروی بود بدو رسانید و تاریخ وفاتش سال هزار و سیصد
و پنج است بعد از هجرت نبویه علی هاجرها التحیة اعلی الله مقامه و رفع فی الخلد اعلامه و چون حاجی
وفات نمود فرزند اکبر و خلف ارشدش آقای مشهدی احمد آقا سلمه الله ضمیر منیرش مصمم نیت پدر بود
و کل ابناء بتر شجر بما فیه ابراز اخلاص بر شریعت و حضرات محصلین شرح الله صدورهم نموده بر
تحریر کتاب اقدام کرده چاپش کردانید و ناتمامش نگذاشت زاد الله فی عمره و بلغه الی آماله
و حفظ اخویه و غفر لوالدیه فلهذا لازم است بر جمیع مطالعین این کتاب و بهره مندان این نسخه
شریفه که در حین مطالعه با سایر اوقات که بخواطرشان افتد حاجی مرحوم را یاد دو
فرمایند مگر صاحب دلی رو بحق برحمت کند در حق در ویشان دعائی اگرچه حاجی
رحمة الله علیه خودش بسیاری از کلام مجید رحمانی و مصحف ایزد سبحانی و کتابهای
احادیث و باقیات صالحات یادگار گذاشته و رحمت کلی کشیده لکن جناب مشهدی
آقا منظورش از اتمام این کتاب این است که شاید کسی از منتفعین بصمیم قلب و
خالص شفقت بر والد ماجدش رحمت بخواند باشد که خداوند
بر دو تای داعی و مدعو علیه را بیامرزد بمحمد و آله الامجاد
اللهم صل علی محمد و آله الطیبین و سلم
علیهم تسلیما کثیرا دائما ابدا حثیثا سرمدا
کتبه العبد المذنب الاحقر
الاثم هاشم بن الحسین
فی ۱۳۰۵

هذا كتاب الفصول في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونور قلوبنا بزبدة من لوامع تمهيد قواعد الدين ووفقنا لتحصيل حاصل القوانين المهذبة لايضاح مدلول شرعه المبين والصلوة والسلام على من اصطفاه واختاره على العالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين الى يوم الدين اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد حسين بن محمد رحيم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لما ساعدتني سواعد التوفيقات الالهية والتاييدات الربانية على السلوك في مسالك العلمية وتحصيل المعارف الدينية من العقلية والنقلية ورايت ان اكثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم بعلم الكلام علم الفقه المتكفل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائله مستمدة من علم الاصول مستندة اليه في الرد والقبول ولم اجد فيه من علمائنا الصالحين من المتقدمين والمتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفحول والمحققين مصنفا يشفي العليل ويروي الغليل مع ما اكثروا فيه من التصنيف والتاليف واوردوا فيها من التوجيه والتزييف فكم من تحقيق مقام تركوه وتوضيح مرام اهملوه صرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته ويشتمل على حل مهماته وفتح مغلقاته فاوردت فيه تحقيقات لم يبلغ اليها نظرهم وذكرت فيه تنبيهات عثر عليها فكري مما لم يسبقني اليها احد غيري وحررتها بعبارات وافية وبيانات شافية متحرزا عن الاطناب الممل والاختصار المخل وموردا لما اوردوه من الرد والايراد مبينا لما فيه من وجه ضعف او سداد وحيث التمس مني عند اخذي في تصنيف هذا الكتاب بعض الاصحاب من اجلاء المؤمنين واصدقاء الصالحين ان اتعرض في طي تحريره لمناقشات تتجه عندي على كتاب القوانين وهو المصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل التقي الصفي من فضلائنا المعاصرين اجبت ملتمسه بانجاح مسئوله واسعفته بنيل مأموله فتعرضت لما خطر ببالي القاصر واوردت ما ورد في فكري الفاتر معبرا عنه ببعض المعاصرين و بالفاضل المعاصر ناقلا لكلامه غالبا بالمعنى موردا له بعبارة وجيزة اوفى ومع ذلك فالناظر اذا اقدم ميدان الرقم لا يملك عنان القلم فاعذروني ان اكثرت من الرد والايراد وصرحت بالضعف والفساد ولا ترموا على ذلك بالشنع فان الحق احق بان يتبع وسميته بالفصول الغروية في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسلك المتاخرين لانه اقرب لطباع الناظرين ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة والمسؤول من الله الملك الوهاب ان يعصمني فيه من الزلل ويرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على من رجاه عطوف رحيم اما المقدمة ففي تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبذة من مباديه اللغوية وربما نذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا واما وجه الحاجة اليه فسيأتي بيانه في محله انشاء الله تعالى القول في تعريفه لاصول الفقه معنيان تركيبي اضافي وافرادي علمي وقد جرى داب القوم بالبحث عن حده بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التطابق بين المعنيين وبه صرح بعضهم مع احتمال ان يكون الغرض من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة المصححة للنقل في الثاني فاما معناه التركيبي فبيانه مبني على بيان اجزائه فنقول الاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان هذا مراد من فسره باسفل الشيء ومن فسره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارتفاعها وقد يطلق ويراد به معنى السابق فيؤخذ تارة باعتبار الحقيقة

كقولك

كقولك اصل الانسان التراب واصل الخزف الطين يعني حقيقته السابقة واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا في الاصل بغدادي وهذا الاسود كان في الاصل ابيض يعني في السابق وليس مبنيا على المعنى السابق اذ لا يفهم منه هنا معنى الابتناء اصلا وان كان حاصلا في قسم الاول فهو اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة وفي الاصطلاح يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة وهو الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل والمناسب من معانيه للمقام اما المعنى اللغوي او الاخيران من معانيه الاصطلاحية كما سيتضح لك انشاء الله والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره الرازي بفهم غرض المتكلم من كلامه واخر بعبر عن فهم غيره ودفعه بغير كلامه وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة واخر بعبر عن فهم غيرها والمعروف هو الاول ثم الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسره بانه هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما يحس وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والاراء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادي الى المطالب نعم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخر من حيث ان احدهما ظاهر في الفعلي والاخر في الثاني وضعف الاول لعدم صدق الفهم على البليد مع صدق المدرك عليه والثاني بشيوع استعماله في مطلق الادراك و يمكن الجواب عن الاول بالتزام النقل في لفظ الفهم او بانه صيغة مبالغة كعليم فلا ينافي عدم اطلاقه على مطلق المدرك واما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم يطلق على معاني عديدة منها الادراك المطلق و هذا الاطلاق وان كان متداولا عند اهل الميزان بل هو حقيقة في عرفهم الا انه مجاز باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني الاعتقاد سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم يعتبر كلا او بعضا واطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا والمجازية اطلاقه على ما ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان وقد نص كثير منهم على مجازيته وهو الظن ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشية عن الممارسة فيما اضيف اليه الملكة او مطلق التهيؤ والاول اظهر واطلاقه عليها وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر واليه يرشد ظاهر كلماتهم ومنها التصور واطلاقه عليه مبني على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل من القضايا او المحمولات المنتسبة واليه يرجع قولهم فلان يعلم النحو مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلوم ولو بالقوة باسم العلم تمسكا باصالة عدم الاشتراك او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع اطلاقه فيه عليها وجهان والاحكام تطلق ايضا على معان عديدة على خطابات الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او مع المنع من النقيض والظاهر ان هذا المعنى باعتبار الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شايع في العلوم لاسيما علم الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملونه في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين المعنيين مجاز في المعنى السابق بعلاقة المجاورة او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام الشاملة الاعم من التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى متداول في عرف المتشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية راجع اليه فان فسر العلم بالادراك جاز حمل الاحكام على النسب والمسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبر من حيث انتسابها الى موضوعاتها الا انه يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر في هذه الصورة ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر اي الادراك المتعلق بالنسب والمسائل او الاحكام ولا يصح حملها على التصديقات اذ ليس ادراكها فقها الا ان يراد بها تصديقات الشارع لكنه مع بعده لا يخلص من حزازة وظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا على الاحكام الخمسة لانتقاضه عكسا بالخروج بالاحكام الوضعية مع انها داخلة في الفقه قطعا ومن التزم بخروجها منه وجعل ذكرها فيه على التبعية او لاولها الى الاحكام التكليفية فقد اتى بتعسف بين ولا على الخطابات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان العلم بهذا الامر النسبي ليس فقها ولا مستفادا من الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى فقها وللزوم اتحاد الدليل والمدلول فان من الادلة الكتاب وهو من جملة الخطابات المذكورة وقد اجاب الاشاعرة عن هذا بجعل الاحكام عبارة عن الكلام النفسي والادلة عبارة عن الكلام اللفظي فلا اتحاد واورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان الكلام النفسي في نفسه بان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان الكلام النفسي حينئذ مطلوب نظري فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعتبر عندهم ان يكون المطلوب به خبريا ففيه ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومتحققة في نفس الامر وعند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما سيتضح وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار من النمط الخبري وان كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطابات النفسية مداليل للخطابات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة ففيه ان الخطابات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها لتصورها وحضورها في نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على معناه بهذا الاعتبار وبالمعنى المصطلح لتوقف دلالته عليه على

تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بحمل الاحكام على عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة عبارة التفصيلية قال
فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب الخمر واكل الربوا ونحو ذلك حكما اى خطابا من الخطابات من الاحكام ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات الاجمالية وغاية ما يلزم على ان الخطابات
الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبداهة فلا تكون حاصلة عن الادلة مع ان العلم بالخطابات لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا وان اراد بها
الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذور فان الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل العلم على التصديق جاز حمل الاحكام على النسب
المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصح تعلق التصديق بها وما يقال هنا وفيما مر من ان تفسير الاحكام
بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف لانه ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه
او تصورها بحدودها عنه فهذا انما الاضير فيه بل انما يجب المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا تكون الا تصديقات
وتصور الموضوع من المبادي التصورية التي تبين في العلم اذ ليس لها موضع اخر تبين فيه فبيانها من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك خارج عن اصل
الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق بصحة تلك الحدود ومقتضاها عنه فممنوع لانها تشتمل على النسبة بالوصف
المذكور وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا الاعتبار تكون من المسائل واما على الثاني فلانها حينئذ تكون من
جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تنحصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما
سبق وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او المسائل او مطلق الاحكام على حذو ما سبق ومن تشنيع على من فسر الاحكام بالتصديقات
بان الفقه ليس عبارة عن التصديق بالتصديقات فكانه غفل عن تفسير العلم بهذا المعنى او كان العلم في كلامه مفسرا بالتصديق ولا يصح حينئذ
ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا الثاني ليس ملكتها منها الا ان يفسر الملكة بملكة التصديق والادراك بان يراد بها التصديق
او الادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكليف كما مر او يتعسف فيجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان تكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها
بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان ابيان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا
لانه لا يعقل فيهما الشيوع الاطلاق ثم تفسير اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبائر والالسنة لكن قد يناقش فيه بان الملكات امور بسيطة لا تقبل
التبعيض والتجزية وتقبل الضعف والشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسماء العلوم كما تطلق على المسائل كذلك تطلق على
الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك وتمام
في المقام كلام ستقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استقامة المعنى من غير تعسف والشرعية
اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى او بالنبي صلى الله عليه وآله او من الشرع بمعنى الطريقة المنتسبة اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول
من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا او بالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه او وصفه او نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها للعموم
الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في المنسوب اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين
فالمراد به شرعنا كما هو الظاهر المتبادر دون سائر الشرائع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود او النصارى عن ادلتها فقيها من حيث علمه بها
ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا مناص عنه الا بحمل الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية اى الثابتة في هذه الملة
كما هو الظاهر من اطلاقها ويؤيده اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه ولو استقل باثباته
العقل اولا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة و
الظاهر ان المراد بالموصولة اما العلم الشرعي او الحكم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا
مطلقهما او مطلق احدهما او مطلق الشيء لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الاتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة يكون
فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي والادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبها او مطلق الاحكام او ملكة احد هذه الامور
او التصديق بها حد الثلاثة المتاخرة منها من الاولين ولا انسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد بقرينته وقوعها حدا الوصف
ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيه على ان الاحكام الشرعية لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما بل باعتبار
معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة
على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد
الكيفية نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقديره يصح ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة ما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن
اعتبارها بتعسف كما مر ثم لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه مبني على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل

فعل

فعل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم بامتناع صدور القبيح منه تعالى وانه يمتنع منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب جل شأنه ثم مختار في افعاله حكيم في صنعه وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوصيات الافعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانساني لئلا ينتقض
بالمتقدمة بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وسجد الملائكة والملائكة يدخلون وقال للملائكة ونودي مثل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا ومع ذلك يتجه على طرده بنحو قاله موسى وقال فرعون وقال اللوة فانها تشتمل على نسب واحكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا مدخل لها الا بان
يفسر الموصولة او الكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعا كما هو الظاهر ويمنع تحقيق الحيثية في
المذكورات فيندفع نقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها او لا بكيفية
العمل عنه كمباحث النجاسات والطهارات والمواريث فان قولهم كذا وكذا نجس او مطهر او يرث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام
اخر وعلى طرده بدخول مباحث اصل البرائة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس للمسئلتين المذكورتين تعلق
بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي وينبغي ان يراد بالعمل ما يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك او استحبابه
او حرمته او كراهته او اباحته ولو دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايضا وكذا مثل شرطية الترك او مانعيته
وان دخلت باعتبار اللازم من مانعية الفعل وشرطيته ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول عمل
القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول
خبري فباعتبار الامكان دخل فيه الادلة المتعلقة والتي لم ينظر فيها فانها تتصف بها كان التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليخرج
الادلة المسبوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحا والنظر ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي الى المجهول وهو
ولمن جوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذ الخفي بدون الترتيب يخرج
عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرائط المادة والصورة وقيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل
التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول الخبري الموصل الى مجهول تصوري فانه لا يسمى دليلا بل معرفا وهذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى
العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبارها ادلة صحيح بالاصطلاحين لان المراد بالمدلول عليه
بالاحكام في الجملة ظاهرية كانت او واقعية وربما امكن تخصيصها على الاول بالثاني لكن يكون الوصف باعتبار الغالب لانها قد لا تفيد الاعتقاد بالواقع اصلا
ثم هذا الحد وفق بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة له بانه ما يفيد معرفته العلم بنسبة لاخرى ايجابا او سلبا فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان
ما عداها لا يفيد العلم وهذا المعنى لا ينطبق على موضوع هذا العلم لانه عبارة عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن
اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى اخر للدليل مباين لما ذكرناه وهو المعنى الشايع في غير المقام مع ان قوله ايجابا او سلبا احتراز عن المعرف ولا حاجة اليه لخروجه
بقيد العلم فان المفهوم منه التصديق ولا يستفاد هو الا من التصديق على ان هذا الحد باطلاقه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم بشيء لاخر اتفاقا مع
انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح الا مجازا وايضا لا يتناول الادلة المتعذرة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه على ما يتناول شانية الافادة اذا تقرر هذا
فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والاضافة وفسر بالادراك وقلنا بان حقائق
العلوم تابعة لحقائق معلوماتها كما يراه بعضهم وبمنزلة الجنس ايضا ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصور والتصديق من اصنافه لانهما
نوع لما يندرج تحتهما من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه وان كانا جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتهما
من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كذلك ويخرج بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو
بظاهره يقتضي حمل الاحكام على النسب وقد صرح به بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يستقيم الا بتكلف ودون التصديق لان التصديق
لا يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحا ولو اريد بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات
باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلائمها الاقتصار عليها في الاحتراز لخروج العلم بالنسبة على الاول والعلم بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ولو لم يعتد بالصفات
بالافعال فقد اراد بها ما يغايرها ويجوز ان يحمل الاحكام على التصديقات ايضا فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره
على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد وينبغي ان يقيد الصفات منتسبة كما يرشد اليه تمثيل بعضهم ويعتبر الاحتراز بالنسبة الى الامرين ليتحقق الاحتراز عن النسبة
ايضا حيث انها تخرج بالتقييد بها ايضا والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التقييد بالاحكام
احترازا عن ملكة غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية
مستدركا ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام عنها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله
علم الملكة والنبي والائمة والفرعية الضرورية فليس شيء منها مستفادا من الادلة كذا قالوا واقول وهذا الاحتراز انما يصح اذا حمل العلم على غير الملكة

من الشرع

من التصديق او الادراك وفسّرا بالمعنى الاعم لا بمعناه المصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة كما صرّح به جماعة فان فسّرت بمجرد التهيّؤ والاستعداد كان علمه تعالى خارجاً عن اصل الحد وكذا لو حمل على التصديق او الادراك وفسّرا بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذلك علم الملائكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبر معه ان يكون ناشياً عن الممارسة والمزاولة كان علم الانبياء والائمة و الملائكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجاً عنه ايضاً وعلى التقديرين لا يكون هذا القيد احترازاً عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جداً لا شاهد عليه كلامهم ثم لو جعل الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا عنه واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما عللوا به انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس كذلك ولا مخلص عنه الا بان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فتكون الضرورية خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها فيه دونها نظراً الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي انما تتم عند ذكرها فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يدخل فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف لغواً متعلقاً بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق او الادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ح ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه تعالى فظ واما علم الملائكة والنبي ص والائمة ع فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في النبي ص ايض واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم ع يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم لها منهما مما ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحدس ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم ع في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم ع انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بجعلها على التصديقات لا غير فيكون العلم ح بمعنى الملكة لا غير سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يتم على الوجه الاول ووجهه ح ان النبي والائمة ع والملائكة لا يوجد فيهم تهيؤ التصديق عن الدليل او جعل مستقراً صفة او حالاً للعلم او للاحكام وما يقال من ان الظروف في حكم النكرة فلا يصلح وصفاً للمعارف فليس بمرضي على اطلاقه لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امراً بعينه كما في المقام جاز وصفه بالنكرة وان كان معرفاً لفظاً على ما صرح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة للموصول معللاً بانه لا توقيت فيه وجملة يحمل صفة للحمار وجملة لا يستطيعون صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز ح اما على الوجهين الاولين فظاهر لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة لاطلاق كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد الآتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بها او صفة لها او حالا عنها ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين لا يقال لا نسلم خروج علمه على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تع بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة او يقال لما كان علمه تع بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته فعلمه يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نسلم خروج الاحكام الضرورية بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن الرسول ص ضروري لا ان العلم بكونها احكاما حقة متلقاة من الوحي ضروري كيف وهو مبني على ثبوت الرسالة وهو يتوقف على اثبات الرسول و عدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون باسرها نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا فلا نسلم ان العلم بصدق الرسول ص نظري بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعم بعضهم وسننبه عليه في مسئلة الحسن والقبح ان شاء الله تعالى ولهذا تراه يحصل للبله والصبيان ونحوهم ممن ليس له قوة النظر والاكتساب نعم من سبق نصب شبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم فانما يتجه بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التي صدرت من النبي ص على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج الاحكام العادية فان الشارع كما يطلق عليه تعالى كذلك يطلق على النبي ص ايض ويلغى قيد الحيثية المستفادة من الوصف مقيسة الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت باحد الاعتبارين الاولين نعم يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما يصح حصوله لمن لا يقول بالرسالة كحصول العلم بالظاهرية منها اذا علم من اهل فرقة حكم الرسول ص باصولها وطرقها مع انه لا يسمى فقها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا الغرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام

انما

انما يحافظ عليها بحسب الوقوع دون الامكان اويق بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه واما ثالثا فلنا ان نجعل اضافة الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامته عن انتقاض الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل الاجماعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس ومن خروج علم بعض فقهائنا كزرارة بكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبا هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة وغيرها لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة و القياس فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا يندفع برجوع حجيتها الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا انحصر في العقل لرجوع حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشيء من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره كمن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب والعقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية وكبرى اتفاقية مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فينتج المطلوب وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على ما هو الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او لاحد صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على علم المقلد انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان يقال ان المتبادر حصولها عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال اختلاف الاصغر بحسب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون للمقلد ايض ادلة تفصيلية او يقال علم المقلد ايض ماخوذ عن الادلة التفصيلية كعلم المفتي الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او يقال هذا الدليل انما يفيده وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخراجه بالقيد المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجمالي الا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توضيحيا واما الثاني فمدفوع بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا اقتضى وجوب العمل بشيء في حق المكلف اقتضى علمه ايض بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اورد بعض افاضل المعاصرين حيث التزم بالاشكال الاخير وجه الحد بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية من ضرورة او عموم آية او سنة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظاهر مما مر من ان العلم بالاحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يسند الى الادلة الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يؤذن بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع انه مع انه قد اعترف قبل ذلك به حيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف علما حاصلا عن الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك وبخروجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل المذكور كما مر ينحل الى دلائل عديدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا معها قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم لهم على المقام اشكالان احدهما ان العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا يحصل له في معظم المسائل الا الظن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم والا اتجه له عليهم ايض وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم بحمله تارة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعي لا يصلح لها فلا يصح ان يرتكب مثله في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايض كاصالة البراءة والاستصحاب المعمول في نفي التكليف او اثباته مع ان الاحكام المثبتة بها من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو الحكم الواقعي لتطرق الخطأ الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايض وهو كما سيأتي مغن عن التصرف في العلم واما رابعا فلانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول ص مع انه لا يسمى فقها كما عرفت ويمكن دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الآتي اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك

٨ فلا وجه لذكرهما في مقابلته وان اريد ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد
ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه ان هذا التأويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا
يغني عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم ان العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظاهر
لا علاقة المشابهة كما زعم المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم استعارة للظن تشابههما في وجوب العمل به وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين
اراد به ما يقابل الظن كالظن مع ان وجوب العمل بالحكم المذكور المظنون او كونه مدلول الدليل امر معلوم لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم
ح الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية اعني الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار
وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه
اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل
المكلف به لكان عليه ان يعمل على حسبه هذا هو المعتبر عندنا بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما يجب عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه بعد
السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على
حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغريهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريهما اتفاقية وهي كل ما ادى اليه نظري فهو
حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة ايضا قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما
بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد ولجبت عنه
بوجهين الاول ان الظرف متعلق بمقدر صفة للاحكام ويعتبر الحيثية ليخرج علمه تعالى وعلم الملك والنبي والائمة عليهم السلام وعلم المقلد بالفرعيات
وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل
عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور
بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف اقول والاوضح
ان يعتبر ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة للاجماع على حجية
تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي
كل ما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه
ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه الخبر الصحيح وكلما دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع
الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار
لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد على هذا البيان يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه
يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يقال مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لا ترجع الى دليل اجمالي وان اختلف
فيه مصداق طرفي الصغرى او باعتبار العهد في الادلة كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل
المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج علم المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت او تعدد ولكن لا يستقيم ح طرد
الحد الا على تقدير المنع من التجزي مطلقا واعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير مصحح لطرد الحد لان العلم المذكور قد
يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما نراه في بعض ابناء زماننا فان الناس حاله عليه قطعه بان له اهلية
الفتوى توجب قطعه بالاحكام وتعذره فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه
فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم
بها متفرد لمباحثها ولا مدفع لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم المعتبر في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم
عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبرنا الاطلاق في العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى يسري في سائر
معاني العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة والاتية الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق
او بعضها بحملها على الجنس والعهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك عدد معين معهود مع مشاركته لاخويه في الاشكال اما الاعم من
الكل والبعض كما يحتمله الحمل على الجنس فيشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا عالمين بجميع
الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد يجاب عنه تارة بانا
نختار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلان انتفاء العلم بالبعض ح حقيقة

فان

فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع
بان ما يؤدي ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه
الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا او انكار بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا مساويا ان يوجد دليل
يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي عثر عليه فمكابرة بينة وسياتي تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد
يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحد المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزم صدقه
عليه هنا وفيما سبق مطلقا او اذا كانت ثلاثة محافظة على اطلاق الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد
واخرى بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل وان لم يكن عالما بها بالفعل ولما تردد الفقهاء في
بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلتزم بان الحد مبني على مذهب
المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة
هي القوة القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه
او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول لقد تداول بينهم في هذا الفن وغيره تفسير اسماء العلوم بالملكات
الذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالاتهم ان تلك الاسماء ليست اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع تلك اطلاع صاحبها
على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولة بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله
بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل
البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها عرفا فلك ان تقول ان اسماء العلوم موضوعة بازاء
الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلاثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام
بدون العلم بكثير من المسائل لا يخلو من بعد لا يقال لا سبيل الى تلك الوجوه لانها ترد الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه
العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا وتاملوا لعلموا وان كان المراد التهيؤ
والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مغتفرة بالرجوع الى العرف واما المراد من الاحتمالين فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة
لقيام التصديق بالنفس وحصوله لها ثم ان الكلام الذي قررناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم ولما
اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظاهر فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم
بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في
محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة الجميع بل البعض
خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله لو على تقدير زواله بالنسيان وشبهه او يحمل العلم على الاعم من الادراك
بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره
لعدم القرينة عليه او يحمل القوة المفسر بها الملكة على ما يتناول قوة التذكر ايضا او يخص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام له
قوة التذكر لها ولو بحسب ما ان اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين
ولا غرو في التزام ذلك واذا تبين لك الحال في الجزئين الماديين فلنبحث عن الجزء الصوري فنقول لما لا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى يدل على اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي يدل عليها او ارادوا باسم المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو
المفهوم من اطلاقه في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما في معناه
ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه متناول للمصدر ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عبر بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة
الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد
الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه المضاف وفيه نظر لانا ان اعتبرنا الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من الاختصاص ظهر لا فتح
دخول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم
تؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبر واقيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان
قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون المملوكية والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا من ان اضافة
اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص فيها يستلزم ان يكون باعتبار بعض

صفة

٨ فلا وجه لذكرهما في مقابلته وان اريد ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد
ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا
يغني عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم ان العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظاهر
لا علاقة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلاقة استعارة للظن تشابهه في وجوب العمل به وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين
اراد به ما يقابل الظن كالظن مع ان وجوب العمل بالحكم المذكور المظنون او كونه مدلول الدليل امر معلوم لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم
ح الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية اعني الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار
وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه
اذا اريد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل
المكلف به لكان عليه ان يعمل على حسبه هذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما يجب عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل المجهود في ادراكه بعد
السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على
حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغريهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريهما اتفاقية وهي كل ما ادى اليه نظري فهو
حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة ايضا فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما
بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه
بوجهين الاول ان الظرف متعلق بمقدر صفة للاحكام ويعتبر الحيثية ليخرج علمه تعالى وعلم الملك والنبي والائمة ع وعلم المقلد بالضروريات
وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل
عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور
بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها تجردكونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف اقول والاولى
ان يعتبر ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقطع الفقيه بالاحكام عن ادلتها المعهودة للاجماع على حجية
تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي
كل ما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه
ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه الخبر الصحيح وكل ما دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع
الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار
لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه
يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يقال مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لا ترجعها الى دليل اجمالي وان اختلف
فيه مصداق طرفي الصغرى او باعتبار العهد في الادلة كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل
المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج علم المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت او تعدد والكن لا يستقيم ح طرد
الحد الا على تقدير المنع من التجزي مطلقا واعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير مصحح لطرد الحد لان العلم المذكور قد
يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما تراه في بعض ابناء زماننا فان الناس حاله عليه قطعه بان له اهلية
الفتوى توجب قطعه بالاحكام وتعدده فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه
فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم
بها متقن لمباحثها ولا مدفع لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم المعتبر في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم
عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبر في الاطلاق في العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى يسري في سائر
معاني العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة والاية الثانية ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق
او بعضها بحملها على الجنس او العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته لا خويه في الاشكال اما الاعم من
الكل والبعض كما يحتمله الحمل على الجنس فيشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا عالمين بجميع
الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد اجيب عنه تارة بانا
نختار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلان انتفاء العلم بالبعض حينئذ

فان

فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع
بان ما يؤدي ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه
الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا او انكار بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا مساويا ان يوجد دليل
يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي عثر عليه فكابر بعينه وسياتي تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد
يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحد المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزم صدقه
عليه هنا وفيما سبق مطلقا او اذا كانت ثلاثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على القليد
واخرى بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل فلو لم يكن عالما بها بالفعل ولما تردد الفقهاء في
بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلتزم بان الحد مبني على مذهب
المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة
هي القوة القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه
او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول لقد تداول بينهم في هذا الفن وغيره تفسير اسماء العلوم بالملكات
الذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالاتهم ان تلك الاسامي ليست اسماء بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها
على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولة بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله
بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل
البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها عرفا فلك ان تقول ان اسماء العلوم موضوعة بازاء
الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام
بدون العلم بكثير من المسائل لا يخلو من بعد لا يقال لا سبيل الى تلك الوجوه لانها تؤدي الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه
العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا او تاملوا علموا وان كان المراد التهيؤ
والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمالين فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة
لقيام التصديق بالنفس وحصوله لها ثم الكلام الذي قررناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما
اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم التي حصلت فيه كما هو الظاهر فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم
بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في
محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة الجميع بل البعض
خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله لو على تقدير زواله بالنسيان وشبهه او يحمل العلم على الاعم من الادراك
بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره
لعدم القرينة عليه او يحمل القوة المفسر بها الملكة على ما بيّنا ولقوة التذكر ايضا او يخص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام له
قوة التذكر لها ولو بحسب ما ان اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين
ولا غرو في التزام ذلك واذا تبين لك الحال في الجزئين الماديين فلنبحث عن الجزء الصوري فنقول اولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي تدل عليها واراد وا باسم المعنى المصطلح عليه عند النحاة لا ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو
المفهوم من اطلاقه في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما معناه
ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه يتناول المصدر ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عنى بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة
الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد
الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه المضاف وفيه نظر لانا ان اعتبرنا الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من الاختصاص لم يصح
دخول المصدر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم
تؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبروا قيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان
قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون الملبوسية والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا من ان اضافة
اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار بعض

صفاته

صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى بها لكن الى الوضع فان الصفة الخارجة عن مفهوم الدار ثم هذا
هل يستند هذه الدلالة الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والمتعين من كلماتهم يظهر هو الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان
الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبنى عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسما
المعاني فيفيد اضافتها الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها دليلا اي مبنيا عليها وح فيعني اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه والامور التي
يبتني عليه الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل النحو والصرف والمنطق مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها في ذلك كذا قالوا وفيه
نظر لان كثيرا من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علمي اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل فيهما به فكيف يتم دعوى الاختصاص اللهم الا ان يقال انما
كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص تسامحا وعبر عنه بالاضافة الظاهرة في الاختصاص
توسعا وتمحلا يخرج ما عدا هذا العلم معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظاهر لك ان تفسر
الاصول بمعنى القواعد اذ لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر ويمكن ان تحملها عليها
اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الاتية وكانهم تركوه نظرا الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات
ينبغي التنبيه عليها الاول ان الاصول ان فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم
الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافي يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء
الفقه عليها وكونها ادلة له وقد تقرر في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقال قيد الاجمال ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها
تفصيلية لانا نقول هذا حمل لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه واما ما استند اليه بعضهم من ان التفصيل ماخوذ في حد المضاف اليه وليس مستند
التفصيل الا الادلة الاجمالية فمدفوع بان تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى الادلة التفصيلية بلا فرق وبعد اخذ
الثاني في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول لما اضيف اليه مع ان من الادلة الاربعة ما هي ادلة اجمالية فيلزم دخولها فيه على التاويل المذكور
الثالث ان معناه الاضافي لا ينطبق على معناه العلمي لان الاول على ما مر نفس المسائل والثاني على ما سياتي هو العلم بها والعلم بالشيء يغاير الشيء
لو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف في الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود مطابقة معنى هذا الاسم باعتبار الاضافة
لمعناه باعتبار العلمية واعتبار التقدير مخل بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كاسماء ساير العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى
بازاء العلم بها على ما يرشد اليه تتبع موارد استعماله فمعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي باعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور هذا
ملخص القول في معناه الاضافي واما معناه العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لا حظ للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما نقول به في بعض الالفاظ
المضافة كماء العنب وماء الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للجميع المركب كما هو الظاهر منهم واليه ينظر وصفناله بالافرادي في مبدء التعريف وكيف
كان فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس
او بمنزلته على ما مر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعني مطلق
الاعتقاد بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها
من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور الكلية فتشتمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة
الاستعمال عليه واذا فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بالوجهل الاصولي بعض المسائل النادرة فانها
يخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او لاستنباط غير الاحكام
كمباحث التصورات من علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية وتوفر القواعد بالامور الكلية خرج معها
الحدود ايضا وللاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط الاحكام النجومية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد
الكلام المقررة الاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق الرسول واخبار
المخلف في مواعيده وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه بعد اخذ طرق الاستنباط فيها وفيه
ان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد لدخل فيه مبحث التقليد وقد عرفت هو الخروج عنه وانه انما
يذكر استطرادا ويؤيده خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو
الصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام وجوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال
على حد من قال انه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى
اليه ثم الكلام في الاختصاص ما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال مفاد الحد ان مجموع

تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل الفقهية في تلك القواعد الممهدة والا لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لانا نقول
غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخلة في الجميع ولا باس به مع اختلاف الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني
ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها
لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام بتلك القواعد مع ان تسليمها
يمنع في العرف اصوليا بدليل عدم صدق وصف الاصولي هناك ويمكن دفعه بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير حمله
على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط استنباط الغالب لاندفع النقض بجميع موارده القول في
موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى
واسطة في الثبوت ولو الى مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع هو امر مباين للفظ وان كان له نوع
تعلق به اعم وبحسب الوجود لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل
الشارع وخطابه وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها واعم من كل منها لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن
المبحوث عنه في فن المعقول فانها تتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كمعادلة زوايا المثلث لقائمتين المبحوث
عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكذلك الاحوال اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض
للشيء بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون
موضوعه ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه تلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع
العلم عبارة عن عدة امور نزلت منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم وحينئذ فيبحث عن كل ما يعرض لبعضها بدون
واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه بهذا الاعتبار هذا ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض
الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه وان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم منه
كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي
لا يبحث عنها في العلم اقول لو ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه ان يكون العارض عارضا لنفس الذات او لامر يساويها اي بلا واسطة
غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدهم لما لا يبحث عنه في العلم وتمثيلهم له بما مر وبما عرفت من ان تلك حقا لعلم لا
يكون الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من
عوارض الموضوع ما يساويه فاللازم ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات وللامر المساوي كالزوجية
للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية للانسان فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من
مباحث العلم متناولا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف المعلول عن العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض
المحمولة في كثير من العلوم انما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها وعلم الفقه والاصول والطب الا
ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع
الواضع وتخصيصه هو امر مباين لها وكذلك انما تعرض الاحكام لفعل المكلف ويعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه
وهو امر مباين لها واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه ويتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها
غير مستندة الى نفس النار بل الى مماستها وهي من عوارض الماء فليس مما يصغى اليه منشاه عدم الفرق بين المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع
النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذلك ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء والتخيير
مثلا فالاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار بالذات وعلى قياسه الكلام في موضوع ساير العلوم قلت ان اردت ان الموضوع نفس الحيثية فخطا او المركب
فكذلك او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون اللحوق مستندا الى المشروط مع انتفاء الفائدة في تقييدها بها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز
الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فمما لم نقف له على وجه لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين
العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع علم
العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض
له ايضا احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها الظهور ان لا منافاة بينها فيجوز ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك
العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بساير الحيثيات وان اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز

الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم
المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث
الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فهم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع القول
اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في العلم وللكلام تتمة في كلماتهم بحيث ترجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا
فنقول لما كان البحث في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث
من حيث استنباط الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلاثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول
نظرا الى ان البحث عن التعادل والترجيح راجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة وتعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين
الى ان موضوعه الادلة الاربعة وان سائر المباحث راجعة الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الادلة اما من حيث دلالتها في نفسها وهو الامر الاول او من
حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث او من حيث الاستنباط وهو الامر الثاني وهذا اولى بالضبط الا ان رجاع مباحث الاجتهاد الى بيان
احوال الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه بالاصالة
امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مباحث الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد
وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان اما القسم الاول
فلان مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيها ليس عن الادلة
اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل قلت اما المباحث الاول
فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة عند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيدة منها بالوقوع في الكتاب والسنة
ولا يقدح في ذلك بيانهم لوضعها اللغوي والعرفي اذ المقصود بيان مداليل تلك الالفاظ باي وجه كان لا يقال لا يجوز ان يكون بحثهم في الفن عن هذه
الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منهما او لان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من
الموضوع فيكون المطلق ايضا جزءا منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لانا نقول انما يبحث
في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونها اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع ومن هنا يتبين لك
بحث علماء المعاني مثلا عن وضع الامر والنهي يغاير بحث علماء الاصول عنه من حيث تمايز الموضوعين لان علماء المعاني يبحثون عن الامر والنهي
المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا التصريح بالحيثية تعويلا على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن
ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك فان المطلق الملحوظ بوصف اطلاقه يغاير المقيد الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار
تمايز حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع الموضوع في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب
والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المدلول عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا
جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة عبارة عن قول المعصوم او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما
ذكر من ان المطلق جزء من المقيد فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه او عدمه نعم لو اعتبر التقييد جزء من
المقيد كان جزء منه كما ذكر هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها
ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن ان يلتزم
بانه استطرادي تتميما للمباحث او يقال المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى البحث عن احوالها او ان
المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض او ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل
المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من المسائل قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات
العقلية واصل البرائة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها ووجوب العمل بها فلا محذور القول في المبادي اللغوية تقسيم اللفظ الموضوع
اما ان يتحد فيه الاعتبار او لا وعلى التقديرين اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الوضع فمشترك
ان كانت الاوضاع ابتدائية بان لم يلحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول تعيني او تعيني
والثاني مسبوق بالتجوز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد المشترك فيبقى
المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول وان لم يتعدد الوضع
فالوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة فالالفاظ مترادفة وان تعدد اقسامه فكثيرة

بعض

بعض هذه الاقسام مع البعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطؤ
والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى صدق المعنى تحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق اللفظ ومرجع التشكيك الى الاختلاف في الاولوية والشدة والضعف
ويقابله التواطؤ بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف لاطلاق السواد والبياض الى الشديد افراده فما
اخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكملية والاوفقية بالارادة ولو بحسب مقام التخاطب ويقابله التواطؤ بالاعتبار الثاني فاتضح ان النسبة بين الاعتبارين
عموم من وجه والاوفق بمباحث الالفاظ هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث انه كذلك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة
تنسب الى ما ينسب اليه واضعها ان لغة فلغوية وان عرفا فعرفية عامة او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبرنا الحيثية احترازا عما لو وضع المتكلم العقيم مثلا لفظا
في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية على الثاني لانتفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة
تنسب الى واضعها ضعفه يعرف مما ذكرنا وكذلك المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم ان التقسيم الى الكلي والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابقي
في الذهن بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الوصف به كما يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه هذا انما يجري في الاسماء التي تدل بالدلالة
على معانيها المطابقية بدون الحروف فلان مداليلها معان الية يمتنع ملاحظة العقل اياها بنفسها ان امكن ملاحظتها بوجه ما فصح وصفها بالخصوص والجزئية
بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم الوضع عنه لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل عليها دون
الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضماير والموصولات في اظهر الوجهين فان اسماء الاشارة موضوعة للذات المشار اليها وهو معنى ملحوظ في
نفسه سواء اعتبر عاما او خاصا مع الاشارة الحسية الملحوظة آلة لتعرف حال المشار اليه وكذلك الضماير موضوعة للغايب والمخاطب او المتكلم مع صفة
الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة باعتبار كونها آلة لتعرف احوال موصوفها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مداليلها المتعينة بصلاتها
وهو معنى حرفي كما مر ويحتمل بعيدا ان يكون التقييد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان يكون خارجا من معانيها المطابقية مشخصا لها فتدخل في
التقسيم المذكور فتكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام وح فتكون من متحد المعنى لخروج القيد والتقييد عنه وان اعتبر فيه وما اشتهر بين النحاة من تعليل
البناء فيها بتضمنها معاني الحروف فتأمل يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر من موارد الاستعمال وبالانفهام هذا انما يتم اذا قلنا بان معاني الحروف
معان الية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة كما يظهر من بعضهم فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها والى ما يتضمن معناها هو كما هو المعروف بينهم
هذا وقد يقال في الاسماء المذكورة ما حاصله انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع
فلا بد ان لا تتصف بالكلية والجزئية وانما يتصف بهما كل واحد من مواردها الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام فهو داخل في الكلي وفيه
نظر فان مشابهتها للحروف في كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف فيه كونها موضوعة لمعان خاصة كيف و
الجزئيات باسرها موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان الية غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل
واحد من الموارد ينافي منعه السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لتلك الالفاظ عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية
يوجب اتصاف الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول
وغير ذلك فمشترك بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتني صحة المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها في المعاني
الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعا للتبعية لمعانيها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة المترتبين على الالتقاط
منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكذلك الافعال اذا تجوز فيها
باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية فيكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمرو اذا
اراد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية وهي بمنزلة الحروف وقس على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال
والحروف يتبع التجوز في متعلقاتها كالفاعل في قولك نطقت الحال بكذا وذلك لانه لما شبه الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق
وكالمجرور في الاية السابقة فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمهما من العلية للالتقاط ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق
بين التصرف في معاني الافعال والحروف وبين التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سننبه عليه في الاستعارة بالكناية وبالجملة فمحض
لا تحاشي عن جواز ما ذكره لكن يمنع تصحيحه التصرف عليه هذا واما ما يقال من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره
فاسد وقد يؤول بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما
لم يختص الاعلام بلغة دون اخرى لعدم تغيرها باختلافها واعلم ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظة بها حال ما تعلقت به لا
جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد انفسها كلية الا ان اعتبار تقييدها باللحاظ على
الوجه الذي سبق يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان الماهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد باللحاظ او

بالوجود

بالوجود الخارجي خرجت عن كونها كلية لا محالة فانها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما قررنا ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى نظرا الى تعدد ما يعتبر بها من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد بالقيد المعتبر في لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس شرط داخل فيه فهي عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المعية لمجرد افراد الوجود الذهني لا الى من غير ان يكون القيد او التقييد داخلا فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر مقيدا كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا ومتعددة الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف شيء من الاسماء الموضوعة بازاء معان كلية بالكلية لانها انما تكون اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة موجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية ومع هذا الاعتبار تخرج عن كونها معاني اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها وعند تجريد النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مداليلها موضوعة بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد بقولنا معاني الاسماء مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها معاني لها على وجه الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا ولهذا يصح ملاحظتها على وجه التبعية والالية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين موجودين في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفس مفهوميهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن والخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل بها كالحروف بالبيان الذي سلف تحديد الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء واللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصح طرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام والخاص فانه اذا استعمل كل منهما فاعتبار احد معنييه في معناه الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود بل المجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع او اعتباره على ما سيأتي بيانه فان الاستعمال ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعماله لعلاقة وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما ستحققه من انها داخلة فيه او في الحقيقة وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد ينزل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما يشهد به تصفح كلماتهم وما يتوهم من ان التعريف انما يكون ما بالجنس لا بالافراد فانما يلزم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما على وصفيهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير عنده ايضا بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيها للجنس ويراد بالاستعمال الواحد الشخصي للامر وكان هذا اظهر من الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين وضع المبهمات وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال صنف مغاير للمقيد منها بالاخر فقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه المذكور ولا اشكال في حمل اللام على الجنس **فصل الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه** فالتعيين جنس يشمل التعينيات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معين بازاء معانيه المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما يناسبه باحد العلاقات

ان لم يقصد

ان لم يقصد به ذلك وكذلك تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه الفاضل المعاصر لانه غير ناشئ عن وضع قصدي بل عن الاتفاق والاصطلاح اما على ما نراه من انها ناشئة عن المناسبة الصورية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد ما يتناول الحرف الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية في وجه للاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال ولا الاعم فيتناوله ويتناول تعيينه السابق على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول وطرد على الثاني والعكس مبني على الثاني فقول الفاضل من كون التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال لكونه بلا واسطة فتح فيخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وقولنا بنفسه احترازا عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى القيد المذكور لان التعيين ظاهر في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم والا لخرجت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في الغلط بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي دار بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة كالشجاع وبين غيره كالابخر والحاسر والحيوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعين عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا للدلالة وفيه نظر لان التعيين يكون ح لتعيين المراد لا الدلالة مع انه قد لا يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه **والجواب اما عن الاول** فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معناه غاية الامر انه يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعم مبني على القول بان الدلالة لا يتوقف على الارادة وسيأتي تفصيل الكلام فيه **واما عن الثاني** فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى ومرادهم بهذا القيد ان معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه ملحوظا لذاته بل هو آلة لملاحظة حال غيره وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال بنفسه الحرف فانه وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في المجاز من حيث اللفظ وفي انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه وبهذا يسقط ما التزم به الفاضل المعاصر من ان صحة الحد متوقفة بعد اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي تصور معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو مما يحصل للنفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى ضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من قبيل اللوازم البينة للمدلول فينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العمى بخلاف المجاز فان مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عند على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين لقصد لم ينعكس لخروج وضع المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعيين المجاز المشهور بالشهرة فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه او بانه اذا فقدت لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعين المعنى والوضع التعيني ايضا كذلك مع انه لا فارق بين التعين الناشئ من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور وبادخال الحد بما في الحد يوجب خروج الاخرين واخلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ومثل قرينة الشهرة ما لو نص المستعمل على ارادته للمعنى المجازي عند اطلاقه اللفظ والنقض به وارد على تقدير تخصيص التعيين بالقصد ايضا ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشئة هناك عن الشهرة او تنصيص المستعمل فقط وفيه تكلف وبالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الرخصة والوضع السابق وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشئ من الغلبة وهذا التوجيه يخرج سائر انواع المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل اللفظ للدلالة فانه لا يدل بمجرد تعيينه بل لا حاجة الى ما تكلفناه سابقا في اخراجه كذلك يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه السابق اذ يصدق على تعيين الشيء للمتلزم انه تعيين له للازمه المقصود منه ايضا الا ان يرتكب التكلف المتقدم ومن هنا يظهر ان ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما تلوته **ثم اقول** ويمكن تقرير الاشكال بوجه اخر يطرد في جميع انواع المجاز بحيث لا ينفع فيه التوجيه المذكور وذلك بان نقول ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن وضعه خرج عنه لا دلالة له على المعنى لا في الجملة ولا مطلقا كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بمثل المجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالته على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه

التعيين

المحتاج الى تعيين بتعيين واضع المجاز او واضع الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة الى ملاحظة امر اخر وهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر ولحل هذا الاشكال متجه على البيان الاول ايض ولا يجدي فيه الدفع السابق فالاظهر عندي ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى اخر فيخرج المجاز باقسامه لاعتماد صحة الاستعمال فيها على تعيينه لمعنى اخر وكذلك يخرج تعيين اللفظ للوضع والاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا تعيين الحكاية للمحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يعم غير القصدي يدخل فيه المنقول بالغلبة لان المراد بالتعيين ما يعم التعيين بالقصد بدونه ولو زيد او تعيينه يشكل بالحكاية والاولى ان يراد او تعيينه لظهوره في القصدي وكذلك يدخل الحروف اما على التوجيه السابق او مطلقا لان المراد عدم الاعتماد على تعيين اخر لذلك اللفظ فلا يقدح الاعتماد على تعيين اخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معنا ومعنى متعلقه حيث يحتاج الى ملاحظة وضعه لاخر الا ان يدفع باعتبار الحيثية فيه ثم الواضع ان لاحظ في وضعه امرا جزئيا حقيقيا كان الموضوع له ح ايضا جزئيا لا محالة فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له ح عاما كما لو شاهد الحيوان فتوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه وفيه ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه فيكون من القسم الاتي وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام ح فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار خصوصيته غير معينة نوعية او شخصية معه شطرا او شرطا فالموضوع له عام كما في اسماء الاجناس وان وضعه بازائه مع اعتبارها فالموضوع له خاص لكونه من جزئياته الحقيقية او الاضافية كما في اعلام الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية وكما في الحروف واسماء الاشارة والضماير والموصولات وغيرها مما يتضمن معنى الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونها الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلا فيكون مداليلها خاصة لا محالة وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة الاشارة الخارجية الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا محالة لوضوح ان الماهية اذا اخذت مع تشخص لاحقها كانت جزئية مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي من جزئياتها الملحوظة الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية ملحوظة في احدهما باعتبار وفي الاخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن الاعتبار الزائد هذا على ما هو المختار وفاقا لجماعة من المحققين لان المتبادر منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين واستدلوا له بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى غير ذلك وان احدا لو يذكر تلك الالفاظ في متكثر المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وبان ثبت باحدهما ان وضعها للجزئيات يقتضي اوضاعا غير متناهية وهو محال والجواب اما عن الاول فبان ما وقع في عباراتهم لبيان مدلولات هذه الكلمات من لفظ المتكلم والابتداء ونظائرها محمول على ما مر للقطع بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يقال من انها وضعت للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقرائن مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع بانه لو تم ذلك لوجد فيه خصايص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا وليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقايق في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وفساد التالي يقتضي بفساد المقدم وما قيل من ان ذلك لمنع من قبل الواضع فمما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكر المتقدمين اياها في متكثر المعنى مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتاخرون في التقسيم تسامحا واما عن الثالث فبان وضعها للجزئيات اجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا من عدم تناهيه هذا ولو نزلت مقالتهم على انها موضوعة لمفاهيم المقيدة بالقيود المذكورة على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعى كلية المفهوم المعتبر كذلك استقام كلامهم واندفع عنهم الاشكالات المذكورة وكان ابين من القول السابق ثم اقول وللقائل ان يقول لكون هذه الالفاظ حقايق في الخصوصيات انما يثبت به عموم الوضع بالمعنى المتقدم اذا قلنا بان الواضع ليس هو الله تعالى حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على التفصيل انما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والاجاز ان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات كاحاطته بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة لاحادها وضعا ابتدائيا غاية ما في الباب ان يكون للاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة ما يحتاج اليه فيها بالرجوع اليه بخلاف سائر المشتركات وهذا لا يصلح جهالا فرادها عن

المشترك وجعلها فيما ابراسها جوابا ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ مع اطراده بالنسبة اليها يوجب ملاحظة في وضعها الخصوصية ابتداء مبنيا على مجرد الاتفاق ويتبادرها منه من حيث كونها افرادا له يوجب ان يكون الحيثية ماخوذة في مدلوله لا لمجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع ثبت ان مدلوله الافراد من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور سواء كانت تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق بينه وبين المشترك فان المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان لا تكون حيثية معتبرة في المعنى كل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا تعدد فيه هناك وحينئذ يتب القسم المذكور وكان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان تعين من حيث الخصوصية فالوضع شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمفرد المذكر الغائب المبني للفاعل من الماضي والمضارع المجردين فان لخلاف هيئاتهما في المواد المختلفة مع عدم جامع بين ما اتفق منها يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوته لا اطراد فيها لا يجدي في غيرها وغاية ما في الباب ان يقال عين الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من كل جملة بهيئة معينة طارية على كل واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو سمي مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كساير صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها بما له قدر جامع بعنوان كلي وهو تلك الفك الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على امر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما ساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة وغيرها بمعنى انها موضوعة كذلك في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر فيتضح فساده لان هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا وان ارادوا انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروط باقترانها باحد الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعيد بعد جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة مما لم ينقل لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يقال لما كان كل من الفاظ معاني المشتقات ومعانيها يشتمل على جزئين يدل ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هنا التقدير ان مشتركان لفظا وقدران مشتركان معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى ولانه لا بد في فهم معاني المشتقات من ملاحظة كل من المادة والهيئة وتعيينها لينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المادة والهيئة وتعيينها المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى بعض اخر ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي المعنى دون الاخر ولو كان المجموع موضوعا بوضع واحد لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان وهو لا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان تعيين كل من المادة والهيئة كما لا بد منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك لا بد منه على الوجه الاول ايض لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن لا خفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر يشترك فيها صيغة اخرى لاجرم ننتقل بالعلم بالجملة لا محالة الى بعض المعنى وليس ذلك انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عسى ان يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ وذلك اثر كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع لو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا كلا منا حيث نتمسك بان المتبادر من الهيئة كذا ومن المادة كذا هذا ومما امكن ان يقال ان المشتقات ان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان قضية مشاركتها فيما مر يوجب انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق بقصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسف

فصل هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول بعد مساعدة التبادر عليه امران

الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثيته ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعتبرت داخلة في المعنى فاعتباره يغني عن اعتبارها لانها حينئذ جزؤه وان اعتبرت خارجة عنه فلا بد من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر معناه الاصلي فلا يصدق على المجرد عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم اعتبارها في الوضع ويضعفه ان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما في اصالة عدم النقل ونحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من الوضع انما هو افادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينتفي الغرض ويلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر ابتلاع الواضع بدليل تبادر المعنى وحده عند تجرده عن ذلك وح فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عراؤه عن الفائدة على انه يلزم على مداران

تكون الحيثية داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها
مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا التجاوز لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث
كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظاهر ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه
ان اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق به ارادة اللافظ يوجب انتفائه عند انتفائه فتنتفي الدلالة المستندة اليه اما ما يرى من سبق المعنى عند
العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث اللفظ العلم بالوضع وليس انتقالا الى ما وضع له اللفظ
بالاعتبار الذي وضع له والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال الى الشيء بحقيقته والانتقال اليه بوجه **فصل الدلالة عقلية**
ان استقل بها العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع
كدلالة اخ على الزجر التضجر ومن هذا الباب دلالة اصوات الحيوانات عند ابتغاء نوعهما ووضعية ان كانت بمعونة الوضع وهي اما غير لفظية كدلالة الخط
على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه
اولا بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبية لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو
ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير لفظه وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور
ثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصلح احدهما تعريفا للاخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اي مفهومية المعنى من اللفظ
اي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عند ظهور المراد وفي المقام ابحاث تركناها لقلة الجدوى في
ايرادها وثالثا بانه منتقض بالدلالة بدلالة زيد على لافظه بالنسبة الى من كان عالما بوضعه وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريف والمعنى
فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به وظاهر ان الفهم هنا ليس من هذه الحيثية وقد تحقق الدلالة على معنى واحد بالنسبة
كدلالة انا على المتكلم فيفترق باعتبار الحيثيتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب خفاء على الحد لان الدلالة قد تحقق عند
غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع ما يتناول العلم
الاجمالي والتفصيلي ولا نسلم ان الفهم في الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك لما كان اللغات توقيفية اذ
نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم
بالاختصاص المستفاد من المحاورات دون التخصيص ما يتوقف على الفهم هو العلم بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان يعرف
الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهي تنقسم الى اقسام
ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان تكون على تمام ما وضع له اولا والثانية اما ان تكون على جزئه اولا وتسمى الاولى ان كانت من حيث ان المدلول
تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزئه تضمنية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لازم له التزامية وحيث
اعتبرنا في الحدود قيد الحيثية التعليلية وتركناها في التقسيم استقام الحدود وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ
لا جدوى في اعتبارها اذ يصدق على الدلالة المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه
حيث يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدهما او المجموع لانا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز توارد ها على محل واحد وان العلل
الحقيقية اذا تواردت صارت بمنزلة علة واحدة فيلزم خروج مثل هذه الدلالة عن الحدود الثلثة ولا باس به مع دخولها في التقسيم لان الغرض
تحديد الدلالات التي يقع الاستعمال بحسبها الجمهور ملحا ولو الجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على
تقسيم الاول بان الحصر لا يكون عقليا وانه المقصود وربما نقض بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتركها فيه زعما منه انه لا حاجة
اليها في صحة التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين وضعفه ظاهر لورود الاشكال عليه بصدق حده عليها في الفرض الاتي وعلى التعريف
الثاني بانه ينتقض كل قسم بكل من قسيميه فيما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء او الملزوم واللازم او باحدهما فيما اذا كان مشتركا بين الكل
والجزء او الملزوم واللازم وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار الارادة واللفظ يراد منه معنا المطابقي
لا يراد منه معناه التضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلامة عن المحقق الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد
القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل فيه لظهور ان مطلق الدلالة على المعنى لا يتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه وانه اراد بالارادة
والدلالة في قوله لا يراد معناه التضمني وقوله يدل على معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فيرجع كلامه في التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية
مطابقة ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزئية والتزام ان كان خارجه اللازم له ولا خفاء في وروده الاشكال عليه ايضا لان
المشترك المذكور اذا استعمل في احد معنييه من الجزء واللازم بالوضع او العلاقة صدق عليه حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة مع قيام

لخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعني الدلالة التي يكون لوضع اللفظ مدخل فيها
حتى صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلاث في اطلاق واحد كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق فجعلوا دلالته على المركب بالمطابقة
وعلى كل من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه ككونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل المعاصر وجه الجواب بتوجيه اخر وطال الكلام في تقريبه و
ملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة دلالته عليه المطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون اللغة
الوضع وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا الدلالة على الكل مطابقة وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام
دلالته عليه تبعا لدلالته الملزوم مطابقة والدلالة المطابقية كما ترى تتوقف على الارادة وهي لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى
واحد فلا انتقاض في الحدود على دلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب ما لا يلايم ذلك تعسف في تاويله فحمل قوله لا يراد معنا التضمني على
معنى لا يراد معنا التضمني الحاصل بسبب تلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضع اخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد
لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد ولا يخفى ما في هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحدود القيود التي اعتبرها
مما لا يساعد عليها لفظ الحد مما لم يعتبر فيه قيد الحيثية ومعه يبطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة
لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المعنى ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من لوازمه
تصور غيره وان اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم انه ليس غيره والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل
الجزء من حيث كونه جزءا واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل والملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل
ما اضيف اليه وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور
الثلثة وهو معناه المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها فيتحقق
التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في الموصولات ايضا اذا
استعملت بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا بها بل يجري في الدلالة الالتزامية
ايضا كذلك كدلالة ضرب بدون الفاعل على الايلام واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن التفات النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا
للافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى لكونه نسبة بينهما والسامع ينتقل الى المعنى تارة
من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصود اللافظ من حيث اقتضاء اللفظ الوضع له والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون
الاول وح فالسامع عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر
الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال وفيه نظر لان هذا المجيب ان بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث
كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد طرفي النسبة فلا بد من الانتقال اليها في تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه
التعليل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال اليه بعده في كونه ماخوذا من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث
فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المنتقل اليها لتذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده من الفرق
فرق نبهنا عليه وان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث
وهو لا يجدي في ورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث
كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل سماع الفاعل على
ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في الالفاظ المتداولة نعم لا بد في الدلالة الوضعية من العلم
بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب هو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى المعنى متوقفا على
تذكر الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني انا نفسر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه واطلاق
الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل
بدون الفاعل انما لا يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل
على ان الحدث والزمان دون النسبة لما مر الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال وفيه
ما عرفت في تفسير التضمن الرابع ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية الصرفة اذ يبعد ان يكون هيئة
ضرب زيد عاريا عن الوضع وقد يكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل الموضوع لكن
انما يدل على اجزائه بالاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل بالمفهومية فلو اعتبرت النسبة في مفهومه لم يكن مستقلا بها

مفهوم ولا يقال العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء معناه لانا نقول فينتقض حينئذ طرد
الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معانيها هي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق
الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل والاسماء
الموردة في المقام لا يختص به كما مر وثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار والوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة والجواب عنها اما
عن الاول فبان الذوق والتبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد المدعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على
جهة واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهومية
فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة مطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان الجزء
المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا استقلالا واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل
بمعناه المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما المعنى المطابقي فظاهر واما المعنى التضمني
فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته
موجودة بذلك الوجود لا محالة وان لم يكن من ذاتياته فلا بد ان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا فح فلا اشكال وقد
تعتبر الدلالة في الاسم والحرف بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منهما وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عكسه على الحد
المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة والضماير والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة فيها
على ان منشأ لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة الخامس ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين
في القصد ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع من الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند المستعمل والفعل
انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته على جزئه اعني الحدث عند
عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق الا انه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم
ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخلو من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا
كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال في معنى الفعل الذي تعقبه ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان السليم
يكذبه بل التحقيق عندي في الجواب ان يقال تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تحقق النسبة الاسنادية التي
تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في [illegible] تصوره [illegible] الفعل
عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا
فالفعل بدون الفاعل لا يدل على معناه التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البواقي ايضا وكذلك يندفع به اشكال
يمكن ايراده في الحرف تقريره ان الحروف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعة لمعان آلية ملحوظ بها حال غيرها
من متعلقاتها فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجدها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يدل
على الابتداء باعتبار كونه آلة لملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه
الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما ينافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء
المعاني التفصيلية بملاحظة تلك المعاني الاجمالية وظاهر ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ
بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة قلت لا تغاير بين المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني
ان تصور تلك المعاني انما تستدعي تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق **تذنيب** قد اشتهر بين
اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم
الكل فالانتقال الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظاهر لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان
تصوره تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصورها على تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم استناده بهذا الاعتبار الى
الوضع ومن استند اليه باعتبار سبق الاجمال فقد ذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار
والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يجعل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار
وفيه نظر لانه ينتقض حصر الاقسام بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا
على ما قررناه مع انها ليست باحدائها فالتحقيق ان يجعل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر ويقتصر على الوجه الاول لان التضمن بالمعنى الذي

ذكروه داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الدلالة الالتزامية باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل بتعبير
اللزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكلوا عليه بلزوم خروج دلالة
معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور واجيب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا ريب انها ح لازمة للفظ ومطردة واورد عليه بان
الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة فيها من الدلالة اللفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ
حين مقارنته للقرينة او حال وجود القرينة فاللزوم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة
وان امتنعت بدونها نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم ح انما هو المجموع
المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها له على حد قولهم في المشروطة العامة ان المجموع الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون
الدال هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير وهو ان الدال هو اللفظ
بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال المجموع للفظ والقرينة او مقارنتها كيف وقضية الشرطية خروج الشرط
بل الدال ح انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او ما دام كاتبا انما يقتضي
ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع يثبت له الحركة وبالجملة فاشتراط دلالة
المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذا
الاشتراط فيما نحن فيه **وقد يعترض** على تفسيرهم اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذبه
واجابوا بان الشرط ليس مفهوم المقارنة بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تتحقق الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك لفظ اسد لفظا
يرمي لا يوجب الانتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما للآخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما
يوجب حصولها عند الانتقال ولا ريب في اعتباره فظهر بما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة
القرينة هل هو مدلول الالتزام للفظ مطلقا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل **تتميم** فالمطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول المجاز
واما التضمن فان فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او بما هو اعم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل
البواقي في الالتزام على ما مر الاشارة فيه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي فان اريد الاول
لم ينحصر الاقسام في الثلثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز بانواعه في المطابقة بناء على انه موضوع
بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي
المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على انا لو
قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يمتنع التجوز بالنسبة في جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن ذلك
فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد التضمن والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اهمال الحيثية وقد تفسر المطابقة
بدلالة اللفظ على تمام معناه والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا
فالمجاز بانواعه من المطابقة ويثبت لها تضمن والتزام كالحقيقة ثم ليس على الحدود المذكورة للدلالات اشكال ودفع **اما الاشكال** فبيانه
ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلثة لخروج لوازم المركبات منه
كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستندة الى وضع اللفظ فهي
لفظية وضعية وليست من الاقسام كذلك ويخرج عنها دلالة المركبات على معانيها المركبة التركيبية باعتبار كونها كذلك لكن يمكن ادخالها في
المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها عنها بالاعتبار المذكور غير قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسامه لا حصرها بجميع الاعتبارات الطارية
عليه وان كان الثاني لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام معنى بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان
دلالتها عليه باعتبار بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة
وتضمنا وهو محال **واما الدفع** فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من اطلاقهم ولا نسلم انه يصدق على الفرض
المذكور كل من حد المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه حد المطابقة فلما مر من ان المركب يدل عليه
باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة
وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في الدلالة ان يكون للتضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ
على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا او كان جزء من مركب واما اذا كان [illegible] دلالته على الكل [illegible] على الجزء بالمطابقة

22 بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات لا وضع لها مغاير الوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا اختلاف في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال الاختلاف الحيثية **فصل وينقسم اللفظ بعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف** المفرد بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي ان جزء لفظه يدل على جزء معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق او لانهم اعتبروا التقسيم للفظ مقيسا الى معنى واحد وفسروا الموصول به ولذا اعتبروا قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور ولا فائدة في اعتبار القصد الا اعتبار الارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه لو بحسب استعمال اخر وكذا يصدق عليه انه الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ الدال بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب ولو قصدت تلك الدلالة او لم تقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يصدق على القول لصدقه على المركبات التي لا يقصد بها معانيها اصلا كالكلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه اي في ذلك الموضع والمركب بخلافه كالحاجبي فقد سلم عما عد المنافقة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح لكن يرد عليه وعلى الحدين السابقين انه يلزم ان يكون نحو ضارب ومخرج مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى على ما تقرر [illegible] ان الاشكال مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزائد كما هو الظاهر وان الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ بانضمام الحركة والسكون مجرد عدم الحركة بل امر وجودي فيلزم ذلك المعنى العدمي وذلك لانها تسمع مع الحروف بلا واسطة وما يكون كذلك يكون صوتا او لفظا لاستحالة والا فلا ورود للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف الزائد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون جزء منه نعم تدق على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي كونها جزءا من اللفظ فان جزء الشيء لا يلزم ان يكون من جنسه كما في العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور ان المراد بالجزء الجزء المترتب في السمع ولا ترتيب بين المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا ان يقال لا اشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضاربة رجل وضربه وهند لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب في مثلها تعسف والتاكيد اللفظي اذ اخذه مع مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعا واما اذا اعتبرت دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقية كما هو الظاهر وان حمل على الاعم منها ومن التضمنية اتجه النقض بالتاكيد في البسائط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقة المنطقيين واما احدهما على طريقة النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه واراد بالوحدة الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب وهند لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما لانهما يعدان عرفا مركبين من كلمتين واعترض عليه بلفظ انشاء فانه مركب من لفظ ان وشاء ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب بان العبرة في تحقق التركيب باعتبار حال الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك فان قلت الفتحة التي في اخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققه من اعتبارها او تقديرها حال الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة شاء للفعلية وليست كذلك لانها قد تاتي اسما معربا مع عدم اختصاص مورد النقض بها لجريانه في مثل انطباق والخناء وما فوقت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها المحدودة باللفظ الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعد اختيار الاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور والثاني ان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى والجواب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء المحدود لو ارضا وهذا ظاهر **فصل قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مطلقا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل وانه في قولك ضرب زيد خبر اذا لم** يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما يرجع هذا كسابقه الى القسم الاول اذ كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما لو اطلق واريد به شخص نفسه ففي صحته بدون تاويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال

المدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او اللافظ او السامع والوجه ظاهر ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد بها دلالة اللفظ على ارادة اللافظ منه عقلية ففساده ظاهر لانتفاء الملازمة ولا اطراد كما هو شان العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية فممنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا يستلزم تصور نوعه وصنفه واما في الصورة الثانية فلظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا مما استتر عليه الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اعم على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والا لجاز ان يقال دير متكلم وبين قائم لدلالتهما على الالفاظ الموصوفة بتلك الصفة وفساده مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما تستفاد من اللفظ بواسطة قرائن مقامية او مقالية كما في المجاز فان قولك اسم وفعل ومبتدأ او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد او ضرب مثلا نفس اللفظ دون المسمى والمعنى ولهذا نجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظرا الى وجود المناسبة الصورية بينهما في المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقوله في باب المجاز على ما سيأتي لا يقال يجوز ان يكون الدال على اللفظ في قولك زيد مبتدأ مثلا مقدرا ويكون الغرض من ذكر زيد تعيين المشار اليه فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا اللفظ مبتدأ لانا نقول هذا تعسف ظاهر ولو جدانيه على ان زيدا في الكلام المذكور هو المبتدأ والدال دون المقدر وزعم العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة لم تنشأ عن وضع حتى يلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح والاتفاق حيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد انهم اتفقوا اولا على هذا الاستعمال غلطا ثم صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق ثم انه زال بعد وقوع الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في بعض المتفق عليه على وجه يثبت انه وضع نوعي مع بعده جدا مما لم يساعد عليه وجدان ولا برهان فاتضح مما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبعية والوضعية الا ان يفسر العقلية بما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها وكذلك يتضح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز لخروجه عن حد الحقيقة وهو ظاهر وكذا عن حد المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي تكون بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه كما يفصح عنه كلماتهم وظاهر انها غير متحققة في المقام **فصل حكي عن سليمان بن عباد الصيمري القول بان دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت** وضعية للزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والا لزم الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من تاخر عنه وانكره الاكثرون فجعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك اللفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر والتالي باطل لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف والحق ان مستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المنكرون من ان ارادة الواضع مرجحة فهو بظاهره مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز اشتراك الضد في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلى من ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس وادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يقم عليه دليل ظاهر الا انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع هو الله تعالى او ان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تعالى وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الضروري يعني المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى والباقي من البشر احتج الاولون بامرين الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسماء اما معناها الاصلي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامات لمعانيها والتعليم فرع الوضع ومعناها العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها لما يتقرب بها وعلى وضعها التقرير اذ المراد بها غالبا بدونهما ولعدم قائل بالفصل يرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي باطل لتاخره عن مورد الاية وحملها على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع الوصف المعرف وهو محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات الحقائق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تعالى لا يلزم كونه تعالى واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول بانه مجاز في التعليم والثاني بانه يوجب التجوز في التعليق او في مورده او التقدير وعلى التقادير فهو خروج عن الظاهر من غير قرينة فلا يرد والضمير في عرضهم راجع الى المسميات

دون الاسماء بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء والثالث باصالة عدم سبق الحادث الثاني قوله تعالى واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تعالى جعل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلاف بين بحيث يصلح لان يفرد من بين الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد واظهر بل المراد اختلاف اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية او في الاضافة او بتقديرها مضافا او ظرفا وانما يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون الاختلاف لاختلاف اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع لها بل يكفي فيه اقدار عباده على ذلك بل هو احرى بان يكون اية احتج اصحاب ابي هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان المبادر من الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعالى الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينفك عن الثاني فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن خلافه ان لم يقطع به احتج ابو اسحق على ان القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة

فصل الجمهور على ان المجاز موضوع بالوضع التاويلي التعيني النوعي وان صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم مما لا يسع حد حصرها غلطا وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاول على القدر المنقول دون الثاني فان اراد ان الظاهر في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها الحقيقية علاقة مصححة لحصرهم المعول فيه عندهم على الاستقراء فلو وجد ثبت منهم في مقام حصر الا فضعفه ظاهر ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة ترتقي الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشتراك في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة او المجسم المعمول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ونحوه فانه لا يصح ان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصلي كالعنب للعصير او انه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزئه كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة واشترطوا في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسن للانف واخص منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغيث او شرطا له كاطلاق الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قيل وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها او عكسه كعكسه وكونه ظرفا فالة كالنهر لمائه وعكسه كعكسه كونهما في محل واحد كالحيوة للعلم والمجاورة في الخارج كالخلين المجرمين ومثل باطلاق السلطان على الوزير او في الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ايضا ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كاطلاق الطبخ على الخياطة في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومن حصر العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال الصوري علاقة المشاكلة وبالاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة والقميص لما كانت مطلوبة عنده ولم يتم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر به عنها ورد على من جعل الاستعمال فيه لعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة ما يتناول المجاورة الثانية وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندي ان هذه العلاقة التي قبلها مما لا عبرة بها فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس للمجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة بل اما لعلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فردا لمفهوم احد الضدين يصحح تنزيله منزلة كونه فردا لمفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له قصدا الى التمليح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكر والعلاقة هي التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او للمشابهة ومنها اطلاق السيئة على مجازات السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون العلاقة الثانية لانها من شانها ان تكون سيئة وان عرت عنها بالعرض كما في اطلاق السكر على الخمر المراقة وان يكون العلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببة عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها لما مر من انها غير ملحوظة في اطلاقه بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان السائل

ما هو مطلوب عنده واقعا من الجبة والقميص منزلة ما فرضه السائل مطلوبا له من الشيء المطبوخ الذي وعده على ذلك الصديق ليل نسبة الطبخ فهو يدعي اتحادهما في الجنس قصدا الى التزام المخاطب على حسب ما التزم به وعلى هذا فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت في نفسها ضعيفة لكنها تقوى بالنكتة المذكورة اعني ترتب الالزام بالفعل المطلوب وفي نسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل نسبة النقض الى العهد فتكون استعارة تحقيقية **واعلم** ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال ولم اقف على من تنبه لذلك وهي ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة معتبرة لكن تنضم اليها بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات تحققها فيه كما مر في اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الاخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرير علقة يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصية فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة كثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة على حد ما مر ولهذا ترى ان التجوز قد يصح في لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد ويجيء يرادفها ولا يطلق عليه واما ما يتخيل من ان المجاز قد يطلق ويصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بدلالة وجعل منها التجوز في جملة من معاني الحروف حيث لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعفه مما قررناه مضافا الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في صحة المجاز وان لزم مخالفتهم على الاول في عد اختصاص العلاقة المعتبرة بتحققها بين المعنيين والامر فيه سهل **ثم اعلم** ان الاكثر لم يبالغوا في حصر انواع العلاقة وضبطها كما ينبه عليه تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه تنبيها منهم على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي يقبل الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر وان الوجوه المذكورة من مظانها هذا هو التحقيق الذي ينبغي تنزيل كلماتهم عليه اما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه ففي غاية السقوط للقطع بانه ليس هناك نقل ينتهي الى الواضع ولا ادعاه احد وانما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فتعدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة وفي اخر مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما نسب النقاد اليهم مدعيا عليه الوفاق فيتجه الاستعمال لا بناء عدهم على ذلك وليس لهم مستند سوى اعلائه لو لم تعتبر هذه الانواع على الخصوص وكان على الاطلاق لزم الاطراد الضرورة فاضيف تعدد واما ما اعتذر به غير بعضهم من ان عدم الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي كنصهم بالمنع او لخصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة الممنوعة بتلك العلائق فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان تواردها بالرخصة اقل منها فهي بالنص عليها اولى واما الاخيران فلان المفروض اطلاق الوضع والرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول لعدم نحو عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى ان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الاخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغو اعتبارها وان اعتبروها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققناه ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احد العلاقات المذكورة او في غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة لا يقال على هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف رخصته على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا نسلم توقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا ترى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلائق المعروفة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي اخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع او الرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة لبعدها عن الاعتبار **تنبيه** التحقيق عندي انه لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتاويل في الوضع الاصلي حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب تاكد العلاقة وتعميم مواردها فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها لا يخلو من نوع خفاء ولا يلزم من ذلك خروج المجاز عن كونها عربية اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية وابتناؤها عليها وكذلك نسبة المجاز الى ساير اللغات والاصطلاحات

فصل قد عرفت ان المجاز قد تكون علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي المقامين مجالات يناسب المقام ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي بمعنى ان التصرف في امر لغوي

فان شئت عبر عنها بالعلاقة العرفية منه

بدليل انها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت في المشبه ودعوى ان المراد بقولنا اسد هو انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون
مجاز لغويا وخالف في ذلك شرذمة فجعلوها المجاز العقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه
من جنس المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجب
دخوله فيه حقيقة فلا تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة لغوية والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد
مثلا وادعى انه الاسد اتجه مقالة الجمهور لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق
واريد به معناه الحقيقي اعني طبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها او تحققها في ضمنه
على حد تقييدها بخصوصية الفردية عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي اتجه مقالة البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان
يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجبه في
التنوين حيث تكون للتنكير لانها موضوعة لتقييد مدخولها بافرادها الواقعية على البدلية لا الادعائية ولو اعمل هذا التصرف في علم مدلولها
النكرة لم يوجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ
المشبه به على المشبه واما اذا احمل عليه كما في قولك زيد اسد او علمته اسدا ونحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلاشتماله على
ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف كلمة التشبيه
منه اعني اوجه الاداة فتقرب من الاستعارة ويلوح من دلايل الاعجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع
كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع
والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد احتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة والمعنى مجتري علي اذ لا يتعلق
حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كالو
جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع ايضا خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام اخر فلا يكون في تعلق الجر به دليل على كونه استعارة
ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا والتحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه
فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان قصد المعنى غير مفهوم منه وتقليله احتمال الاول به مرات
شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت اسدا زيد اذا اردت بالاسد زيدا بدلا او عطف بيان فانه
جعلت بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذلك الخيط الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر او للشيء الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على الت
كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه حتى انهم حملوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان
المشبه في الخيط الاسود ببواد اخر الليل فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سائر اركانه والاستعارة بحمل
الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل في الاسد الاجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها وثانيها على بعد
يتطرق في كثير من اقسام الاستعارة والاخير ادق سيما بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه
الحقيقي بنافي حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد
الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققي علم البيان بنوا ان بناء
الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية الا ان يتضمن نوع
وصفية كحاتم ووجهه التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد كانه
موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص والرجل المعروف من قبيلة
طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال له في غير ما وضع له فيكون استعارة
هذا محصل كلامه ويؤيده من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة في العلم
اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور لكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة
فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص باستعمال لفظ المشبه
به في المشبه على دعوى دخوله فيه فيخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة من
انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة وانها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الا ان يقال ان ارادوا ان هذا النوع من الاستعارة لا

اعنى المشابهة لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور وفساده ظاهر لان علاقة المشابهة لا تقصر عن ساير العلاقات في حصول المناسبة المصححة للتجوز
بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشية من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دخول
في جنس الاخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على ما يشابه معناه نظرا الى الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل المشابهة
اقوى في حصول العلاقة والارتباط بها فهي اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة
بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بالادعاء المذكور نعم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المقام مقام مبالغة على ما عرفت تحقيق القول فيه
هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتاتى فيه قطعا وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها
احدها ان يكون تشبيها بتقدير سائر اركانه لكنه بعيد كما مر الثاني ان يكون استعارة للمرئي بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص
المعروف وهذا هو الظاهر من مقام المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم فيكون
استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس المشبه في شيء من هذه الصور داخلا في المشبه به اما في الثلاثة الاول فظاهر واما في الصورة الرابعة فلعدم
اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه على غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم
فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا
لا استعارة كما مر وايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا الا ان يراد بها ما يتعارف
اطلاق اللفظ عليها مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به وفيه
ما لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة واما اذا كان المذكور لفظ
المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص السبع لها من الانياب والاظفار
ونحوها فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللفظي لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها وهو غيره بالقطع بان لفظ المنية
لم تطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا ولو ان السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به
مجازا او اطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان فيكون مجازا لا غير والذي ينبه على انه اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ المنية
والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد والقوم لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان
ذلك تعسف لا يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها الحقيقي
ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون استعارة تصريحية كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل في ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني قرينة على التنزيل الاول ثم تمتد المعروف بينهم ان المجاز كما يكون
في المفرد على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب وحده استعمال المركب والمركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فان كانت العلاقة مشابهة
سميت استعارة تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فينصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من يقدم رجلا ويؤخر اخرى عادة من
التردد وعدم ثبات الراي فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حالة اقبال المخاطب المتردد على
الامر تارة وادباره عنه اخرى بحالة من تردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتداني الى المقصود تارة والتباعد
عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني
المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك العضد فانكر المجاز المركب ولما خص المجاز بالمفرد محتجا عليه بان المركبات
لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يبتني
على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته كما زعموا بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل
على معناه الافرادي بالوضع فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مداليل المفردات المشتملة على النسبة
كما ان المراد باللفظ المركب نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع والطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير
معناه الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي اذا كان بينهما
علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية المركب استعماله
في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموه من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها
التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففساده ظاهر اذ بعد وضع المفردات اعني الطرفين والنسبة لا حاجة الى وضع المركب لحصول المقصود به فان
وضع الطرفين لطرفي الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها للواقع وكشفها عنه كاف في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى

هناك حاجة تمس الى وضع المركب وايضا لو كان المركب من الطرفين والاسناد موضوعا بازاء المركب من مدلولها لدل كل جملة خبرية بحسب صيغتها
على الاخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة مفصلا كما ذكرناه واخرى اجمالا لما ذكره وهو على قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة
نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط والمجموع المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه
المحذوران لكنه مع فساده في نفسه لشهادة الوجدان على خلافه يخالف لظاهر كلماتهم بل صريحها غير مجد في المقام اذ لم يقصدوا بالتجوز في المركب
التجوز في مثل هذا المعنى ثم ان العلامة التفتازاني قطع بان المفردات في المجاز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال
المركب لخفة المحصول الشريف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا الى اقتضاء التقديم والتأخير والرجل مثلا هناك
هذا لفظ وقفنا عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيهما من الضعف لان اللفظ في اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا في معنيين على ما سيأتي تحقيق الكلام فيه
سواء كان ناشئا عن الترادف بين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما لو قيل عبد الله بن زيد مشيرا باعتبار معناه التركيبي الى رجل آخر باعتبار معناه
الاضافي او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في المقام على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد في
الجميع على ان كلامهم لا يبتنى على مجرد الجواز بل على تعين الاستعمال وظهوره كما لا يخفى وهو اظهر فسادا من القول بالجواز بل التحقيق ان مفردات
المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها لا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع وما يسبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في تصحيح
الاستعمال الاول المراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فانما يتجه اذا كان اللفظ المفرد يبقى على افراده واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يتجرد
عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصورة الحكاية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى
ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد وظاهر ان صحة المجاز المركب لا يتوقف عليه وقول المحقق الشريف في المثالين المذكورين ولا تجوز في
الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيما عبر عن التردد ظاهر الفساد لان الاسناد اللفظي في تقدم وتأخر موضوع لا ثبات
المعنى الذي اريد من حدثي التقدم والتأخر الى المخاطب لا لاسناد حدث آخر اليه اريد من المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك على تقديره وصحته لا يكون
الا مجازا ولو اعتبر التجوز في تقدم وتأخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها ويشبه ان يكون كلماتهم هذه ناشئة من الخلط بين
المجاز المركب والكناية المركب لتقاربهما في المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى
قولنا اراك مترددا بحيث لا يراد به الا هذا المعنى وظاهر ان هذا المعنى غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا محالة وليس شيء من مفرداته مستعملا في
معنى وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معاني مفرداته حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو اسناد التردد الى المخاطب
ويكون ح كناية وكذلك قولك كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد بها كونه جوادا فيكون ح مجازا مركبا وقد تطلق
ويراد به معناها لينتقل منه الى لازمه وهو كونه جوادا وح يكون كناية ولك ان تعتبر الوجهين الجهتين في جانب المحمول فان المجاز المركب على
ما ساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات التامة فما ذكروه من ان المفردات في المثال المذكور مستعملة في معانيها انما يتم على التقدير الثاني
وما ذكروه من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا انما يتم على التقدير الاول ثم اعلم ان محققي علماء البيان جعلوا الكناية قسيما
للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها عن حد الحقيقة لكونها مستعملة في غير ما وضعت له و
عن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وعدمه فيها فالمراد بطويل النجاد وكثير الرماد طويل القامة والجواد
مع جواز ارادة معناهما الاصلي ايض ووجهه التفتازاني بان المراد جوازه من حيث كونه كناية وان امتنع من حيث خصوص المادة كما في قوله
تع ليس كمثله شيء اذا جعلناه كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح به صاحب الكشاف وايض كثيرا ما تخلو الكناية عن ارادة المعنى
الحقيقي كما تقول فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكي حيث جعل المراد في الكناية معنى
اللفظ مع لازمه اقول والتحقيق ان الكناية تقع على انحاء الاول ان يستعمل اللفظ في الملزوم لينتقل منه الى اللازم او اللفظ المستعمل كذلك
فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت في
معناها الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازم معناه اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا تح لانه
لم يستعمل الا فيما وضع له وقصد الانتقال منه الى لازمه غير مخل بذلك وان استعملت في صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن
كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل لحقيقته فيكون اللفظ باعتباره مجازا وعلى
التقديرين يكون الكناية في المركب ويمكن ان يجعل المحمول حقيقة في المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بذكر ملزومه ولفظ كثير الرماد
ان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن انما جيء به لينتقل منه الى المحمول الحقيقي اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول
على التقادير يكون اللفظ مستعملا في الملزوم للانتقال الى اللازم فكل منهما مراد منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو

استعمل كثير الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا قطعا كما مر الثاني ان يستعمل اللفظ في لازم معناه مجردا عنه خفية واتيان صيغة تو
مسامح فيها في الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الايهام مرة مشارة حتى ان المستعمل قد تدعوه الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من ارادته
في تنزيل كلامه ولو فسر الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصراحة في قرينته والظهور المعتد به مع ملكة
الاصطلاح بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتقسيمها بالنسبة الى هذا العلم اذ لا عبرة في مقام الاسناد الا بمثل تلك الدلالة
الثالث ان يستعمل اللفظ في معناه او في لازمه مع نصب امارة موجبة لتردد السامع بينهما تنبيها على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام وهذا في غير الاول
انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافئ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور وما الى القول
بان عدم ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقية كانت او مجازية او مختلفة مع نصب
قرينة خفية يعول عليها في مقام التشاح قصدا الى التمكن من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به معانيه الحقيقية او المجازية وينصب قرينة
حالية او مقالية على ان المعنى الاخر ايضا مناسب للمقام وهذا النوع متداول في الاستعمال هذا وما ذكروه من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع الملزوم
او مع جواز ارادته معه فمبني على القول بجواز استعمال اللفظ في معنييه وهو باطل عندنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله تع واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير مستقيم لان القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يتناولون المجاز
بجوار بيت اسد يرمي او في الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي ارادة الحقيقة ايض بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول وفي الحمام على الثاني **تذنيب**
الحق ان النسبة الخبرية اللفظية موضوعة بازاء النسبة الذهنية الملحوظة من حيث كشفها عن الواقع وارائتها له سواء طابقته او لا علم بها او لا بشهادة التبادر
ليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة الواقعية وليس صحة السلب الا دليلا على النفس النسبة
مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط او مع الواقع لما مر من قضية التبادر نعم تدل على المطابقة
للاعتقاد بالالتزام اذا تمهد هذا **فاعلم** ايضا ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والاثبات ومنها ما معناه التسبب الاعدادي او بوجه
مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والاصفرار ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاقسام كالسرور حيث يشترك
بين القسمين الاولين فيختلف ما يتعلق بشاهدة المصادر وما يشتق منها بحسب اختلافها في هذه المعاني فان المسند اليه حقيقة في القسم الاول هو الفاعل
الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي الثالث المتصف القابل وهكذا ولعدم فرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية في قولك سرتني
رؤيتك والطلوع الى الشمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كالاسناد الانبات الى الربيع منشأه عدم الفرق بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي
وبينهما باعتبار معناهما الاصطلاحي فان الفعل الاصطلاحي قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحي حقيقة
ما يكون قابله دون فاعله اللغوي وهكذا **ثم اعلم** ان في مثل قولهم انبت الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات
بعض لوازمه من اثبات الانبات اليه فيكون الربيع ح استعارة بالكناية ويكون الانبات واسناده اليه استعارة تخييلية ولا تجوز ح فيه اما في طرفي
الاسناد فظ واما في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي على ما مر ولا يلزم الكذب لابتنائه على التأويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتنى على
التأويل الثاني ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعداديا له وح يكون المجاز عقليا حيث اعطى ما ليس بفاعل
حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تأويل هنا في نفس الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان ينزل التسبب
الاعدادي منزلة التسبب الفاعلي فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وح يكون الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتعلق بالسبب الاعدادي
بل للفاعلي هكذا ينبغي تحقيق المقام **فصل لا ريب في ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا**
لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهر واما عكسه ففيه قولان والظ
ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد بالحقيقة والمجاز ما يتناول المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم
يستلزم لعري الوضع عن الفائدة اذ فائدة الاستعمال في تراكيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة
تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب ان يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه
عن مؤنة القرينة والخروج عن ظاهر الاستعمال فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله تع وان الواضع ليس
بالهامه لان قصد ما لا يترتب على الشيء راجع الى الجهل بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع
له بعد الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع **حجة النافي للاستلزام وجهان الاول** انه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى
بالضرورة فاذا لم يكن هناك معنى يستعمل فيه لم يكن معنى ليوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى في الواقع لتحققهما بالنسبة الى

المتنعات فان قولنا الواحد نصف الاثنين وان النقيضين يجوز ان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاسناد الا الملصق على المخبر به انه مخبر كاذب مع
ان المعنى لا يحقق له الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما بيناه ولذلك منعنا انتفائه في المقام والجواب ان ورود هذين الايرادين مبنى على ان يكون
الوجه في انتفاء الثاني عدم تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس الملحوظ فيه الا انتفاء الحقيقة وذلك لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فمرجعه
الى دعوى القطع بان هذين المركبين وهذين التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فاندفع المحذوران ولا يمكن النقض بامكان الاستعمال في
معناهما الحقيقي لان المقصود ثبوته بالاستعمالات السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما بل يجري في نظايرهما مما لا حصر له **واجاب العضد** عن
الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع الوضع فلا مجاز الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما
في المسند او المسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة واحدة في الكل لا يخطر بالبال غيرها عند الاستعمال فلا يتطرق
التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت لمة الليل فان التحقيق فيه ان اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض
فيه واما نحو قامت الحرب على ساق ونظايره فلا يتجه فيه ذلك اذ لا تجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا
يقعد فيكون استعارة تمثيلية على حد قولهم للمتردد اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المسند اليه ان اراد بمقالته ان الهيئة في قامت
الحرب على ساق مثلا موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فتكون مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه
عليه ان يقال لا نسلم ان الهيئة موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل للاسناد الى مطلق الفاعل
ولو كانت فاعليته ادعائية اذ لا يعقل من الاسناد الا معنى واحد وهو جار في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو له كما في انبت الربيع
كان هناك مجاز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة وظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي
لا غير وان اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية
اي في الربيع فللخصم ان يمنع صحة عبارته في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق
التجوز الى الاسناد لكنه لا يجدي المستدل ايضا لجواز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات موضوع
لافادة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعمل في مشابهه على طريق التمثيل وذلك بان يشبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة من هو مقيم ثابتا
على ساق فعبر عن المعنى الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني فاستقامة كلامه مبنية على ما عليه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية
كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك وقد مر تحقيق الكلام فيه واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال
الساق المقيد بقولنا على ساق في معنى الاستناد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل بلزوم توسط اجنبي بين اجزاء المركب لانه يتسامح في المجاز
المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالساق الثبات او ما يقرب منه وبالساق الجانب فيكون المجموع كناية عن شدتها
او يراد بالساق الشدة كما فسر بها قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتنزيل الحرب
منزلة انسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي
وقد مر تحقيق الكلام فيه وقس على ذلك الكلام في نظايره **الثاني** ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقيق القلب ولم يستعمل فيه واستعمل فيه
تعالى مجازا فتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى
من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصود والاول اظهر وكذلك الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان كما هو
قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان مجازا واورد عليه من وجهين **الاول** انهم اطلقوا رحمن اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال
فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانفتح قولكم انه لم يستعمل في معناه الحقيقي **الثاني** انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في
معانيها الاصلية وفقد اللغة ادعى عدم الاطلاع لا يقتضي بعدم الوقوع واجيب عن الاول بان الاطلاق المذكور مردود لو وقع بعد النقل وهجر
المعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والتزامه بعيد اللهم الا ان يقال
حصل هناك منع عرفي بحيث تمنع اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعالى وهو بعد محل نظر واما ما يقال من ان الاطلاق المذكور تعنت في كفرهم فلا
يصلح للجواب لانه لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقول التفتازاني بان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على بعض الصنم تعنتا
فانه لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ الجلالة غير موضوع لمن يدعى الالهية لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن على التحقيق
الجواب ان يقال يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال **وعن الثاني** بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم ولم نظفر
باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية والظاهر من عدم الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا وينبغي الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسئلة
فصل الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة منهم من اوجب وقوعه ومنهم من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية

الفصل في وقوع الاشتراك

ايضا

او فيهما او فيما يجري مجريهما الا غير ضرورة ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع اللغة وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون
اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيندرج النقل التعييني والارتجال فان حجة الموجبين
لا تقتضي تعيين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه القول بالاحالة اليهما **ثم المراد**
لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء ما يوجب شيئا من ذلك وعلى هذا فلا
يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان ما لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير الى امكانه على ما هو
المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن والحق وقوعه فيه ايضا لنا على امكانه عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه
وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة وعسعس في اقبل وادبر وظاهر ان نقلهم اذا سلم
عن المعارض كان حجة اتفاقا فاذا ثبت الاشتراك في هذه الالفاظ يقضي بوقوعه في القرآن لوقوعها فيه **حجة من اوجب وقوع الاشتراك**
امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وضعت الالفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الالفاظ
مجردا عن لفظ يكون بازائها ح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم
الاشتراك **الثاني** انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا والتالي باطل اما الملازمة فلان هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا
حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك بينهما وهو المقصود باللازم واما بطلان فلان المسمى به ان كان نفس
الذات فليس بمشترك وان كان صفة فهي في القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون امرا جامعا واحدا والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته وممكنا
لاخرى وهو محال والجواب اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازاء احادها بوجه اوضاعا غير متناهية وهي على
تقدير صحة صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع تعقل امور غير متناهية واستعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو
الوضع فيما زاد عليه **سلمنا** لكن المعاني انما لا تكون متناهية بجزئياتها **واما بالنظر** الى كلياتها العالية او ما قاربها فهي متناهية وظاهر ان
الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تنازل
الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية
وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية كمراتب الاعداد **ويمكن دفعه** بان القدر الذي يصح معه الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فيتم به ما
اراده الخصم الا ان هذا لا يصح ظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الانتفاع به من الالفاظ اقل من القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه
من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع اعيته الى الاشتراك لكان اقرب الى منهج السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المتضحة الفساد لكنه ايضا
مدفوع بما عرفت نعم يتجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء
مسمياتها وقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع **واما عن الثاني**
فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف في صفتي الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كما في بياض العقاب
الاعتبارية اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب والامكان في منشأ الانتزاع مع ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل نحو
وهو اعم مما ادعيه المستدل كما حتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ورد بان البيان ممكن بمعونة
القرائن الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة داعية اليه **حجة من منع وقوعه في القرآن** انه لو كان مبينا لزم التطويل
بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تعالى والجواب ان المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير حاجة
الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى وفجرنا الارض عيونا فلا يلزم التطويل
بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره او اوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته مضافا الى ان المشترك لا يخلو من دلالة
اجمالية والغرض قد يتعلق بها **وقد علم** ايضا قد اشتهر ان المجاز يستدعي قرينتين احديهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من بين
المعاني المجازية بخلاف المشترك فانه انما يستدعي قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبني على القول
بان الكناية قسيم للحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم والكناية استعماله في اللازم مع جواز ارادة
الملزوم معه فان المجاز ح يستدعي قرينتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى الكناية وما
سيأتي تحقيقه من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة في المقامين هي القرينة المعينة للمعنى المراد والصرف يأتي فيهما
من جهة المنع عن الجمع **فصل الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث منع**
من وقوعه وجعل ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة كالحيوان والماشي او اختلاف الصفات كالمنشي والكاتب او اختلاف الصفة وصفة

الفصل في الترادف

الصفة

في المتكلم والفصيح ونحو ذلك واحتج بامرين احدهما ان احد الوضعين مغن عن الاخر لحصول المقصود به فلا ادهام به فيكون عبثا فيمتنع صدور
عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف للمعرف بالاول وهو محال للزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل والجواب اما عن
المجمل المذكور فبانه تعسف ظاهر في كثير من الموارد ولا يجعله كلماتهم فلا وجه لان يرتكب من غير ضرورة تلجي اليه واما عن الاحتجاج الاول فلانه انما
يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسعة في المحاورة وتيسير التفنن في المكالمة وموافقة الوزن
والسجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك **واما عن الثاني** فبان الوضع الثاني ليس محصلا لتعريف الحاصل بالاول بل لمثله كما في الاسباب
المتعددة ولا محذور فيه واعلم ان ما ذكرناه انما يتجه بالنسبة الى مطلق العربية الالفاظ او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ
التي وضعها الواضع الاول فالذي اوردناه في معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ان يكون
ذلك بحسب اصل اللغة مع ان الاصل تاخر الحادث **تتمة** وتعد منهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ اجلى ويدفعه ان الحد
يدل بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع واحد فلا يكون الدلالة من جهة واحدة نعم ان اريد
بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان الحكم ايجابا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل يجب صحة وقوع احد المترادفين موضع
الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب لا يحجر فيه اذا صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك
فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم يعتبره في الاخر كما
في الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك بان ذا ترادف صبا ولا يقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعاني وهذا انما يتم اذا لم يجعل
الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلالة في تكبيرة الاحرام بمرادفه
العجمي والتالي باطل **اما الملازمة** فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع
احدهما موضع الاخر في افادة المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على صحته في
مذهبه وقد يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو بدل اكبر ايضا بمرادفه **فصل يعرف كل من الحقيقة
والمجاز بعلامات ودلائل منها** نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الرتبة في نقله كالقتل بالاول الرقية
على دعوية مع لا منتصا عليه وكذا الخبير بكل اصطلاح اذا اخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف واما عند التعارض فان امكن الجمع تعين والا فان
كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع
غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او باكثرية اطلاع نقلته وحذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على
الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث
يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث الامر والنهي والعام
ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد ولان
الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما
وهو باطل **ومنها التبادر** وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في المعنى
وانسباقه منه الى الفهم فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم يسبق معناه المجازي الى الفهم
ولا فرق في القرينة بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ عن القرينة الشهرة ولا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد النظر عنها لكونها لازمة له
فمن نفى تحقق ذلك وجعله بمجرده فرض حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن
الشهرة لا يخرجه عن تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق يتبادر منه معناه الحقيقي لكن النفس تنصرف عنه الى معناه المجازي
بملاحظة مجرد شهرة اطلاقه عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولولاها لارتفع مع قطع
النظر عنها نعم لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة في المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة في المجاز المشهور في
كلا من الشهرتين سبب للتبادر وقطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها
انما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشي منها كما في ساير الحقايق فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف بالتبادر
الوجدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال ولا حاجة الى العلم بسببه من التعيين او الغلبة بخلاف الشهرة في المجاز المشهور
فانها قرينة على التجوز فلا بد من ملاحظتها ولولاها لا يتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا استند العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة
والغلبة وهذا لا مدفع له **فالتحقيق ان يقال** التبادر الذي نعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر

من المنقولات

من المنقول اولا بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه منفردا على معنى اخر ولهذا تجد الاثار المقصودة كالمبالغة
والبلاغة وغيرهما مما يبتني على ملاحظة المعنى الحقيقي ولولاها لا مترتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يتجرد عن تلك الاثار كساير الحقايق و
بهذا اتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور وسقط وهم من انكر الفرق بينهما ومما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين
في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف ان التبادر في المنقول
ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق **ثم** **على المقام** اشكالات منها انه لو صحت علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في ازله
لا نطالا ان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالي يقضي ببطلان المقدم والجواب ان ذلك التبادر من التلفظ لا من اللفظ اعني
الملفوظ والمراد هنا هو الثاني لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على المدلول الاول ومع ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا
يلزم الدور لان المراد مطلق الاسناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا بد ان يكون مجازا مع انه
لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعاني وهو غيره قلنا لا نسلم انه يتبادر ذلك والا لزم ان يكون في الغير
مجاز المتبادر غيره الذي هو مفهوم احد المعاني فيكون متواطيا وقد فرض مشتركا وايضا اطلاق المشترك على مفهوم المعاني احدها مجاز قطعا فيجب ان لا
يتبادر والا لانتقضت علامة الحقيقة به **والجواب** ان المتبادر ههنا انما هو كل واحد مما صدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ
حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا تتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب
المذكور بل لو صح ان يلزم بعد انعكاسها لا ضير فيه لجواز ان يكون علامة التي اخص منه وقس على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه
الى علامة الحقيقة ولنا ان نمنع توقف دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا تعيين موردها
ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم
بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا تبادر الغير انما يكون علامة المجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى انما يعتبر
اذا كان منشاؤه العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر فلا يمكن الاستناد
اليه لا يقال فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فيكون العلامة ح خلافية لو قوع الخلاف في الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها
على ان الاصل يجوز الخروج عنه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب اطرادها فلا يصح ان نعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقتها الاجرى منها هذا
فلو توقف العلم بعدم الوضع على تبادر الغير لزم الدور **والجواب** ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع لو اجمالا وما يتوقف على التبادر
انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف على علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا
يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تتبع اهل اللغة والتتبع في موارد اطلاق اللفظ والتصفح في مواضع استعماله كما اذا استقرينا
فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة يتبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في
الثاني لا يقال التجرد والتبادر في الموارد مع عدم مصاحبة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور
لانا نقول لما كان المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا فمثل هذا الاحتمال لندرته لا يورث الوهن فيه فان الظن انما يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم طرق اللغويين في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر وظاهر ان هذا الاحتمال
قل ان لا يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون اليه لما حصل لهم التمييز في معظم الالفاظ ولك ان تتمسك ايضا في نفي القرينة باصالة عدمها لانها لم تكن قبل
الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن مقتضاه لقيام امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهي لا
تتخلف لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس بها ولا منها فصحة التخلف منظور فيه الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا اشكال ومن
هنا يتبين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فينبغي عليه الى ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة
كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة في ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة وح لو صحت تلك العلامة لكان اللفظ حقيقة في تلك
الافراد ومجازا في الحقيقة المطلقة والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الا الحقيقة المطلقة وتبادر افرادها
المتعارفة او الكاملة ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى امور خارجة وبالجملة هنا امران ارادة الحقيقة وارادة كونها في ضمن افراد مخصوصة
فاللفظ انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له
فلو كان التبادر يقتضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر الى وضعه لها وهو خلاف المفروض وجوابه ان التبادر الذي هو علامة
الحقيقة هو التبادر الناشي عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بواسطة دلالته
عليه فلا اشكال ومنها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر اي من غير بناء على المسامحة والتاويل والاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة

وانما

وانما اعتبرنا القيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى والتاويل في الصحة او الاسناد او المسند او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعى صحة ذلك من غير تاويل او اول الاسناد كما لو جعل النفي للاثبات او بالعكس او المسند كما لو اريد بالحمار البليد بالانسان النوع الكامل منه او المسند اليه بفرض حقيقة من حقيقة المحمول او مغايرتها فانه وان صح ذلك كله لكنه لا يقتضي الحقيقة ولا المجاز وكذلك اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة وذلك لان الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال فان الاستعمال الظاهر من الاستعمال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة وعدمها والاصل الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة اشكال الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والضاحك فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي اعني ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصدق في تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العام ليس نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم **والتحقيق عندي** ان السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقامين ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب سلب المعنى الغير التاويلي علامة للحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى كما مر وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة واما صحة السلب فيصح ان يعتبر بالحمل الذاتي فتكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية وان يعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فتكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا واما ان اعتبرت بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه عن الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا الثاني ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه والا لجاز ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقدير فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني الحقيقية والعلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك المعنى منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه معنى مجازيا اذ لا نعني بهذه الا استعلام ذلك لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع لتصورها افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور او نقول يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى على المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب اذ هو في مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور فالدور على هذين التقريرين ظاهر الا انه في الاول بين الامر المستعلم وبين العلامة وفي الثاني في نفس العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بعدم صحة السلب وهو يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظاهر وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جزئيا لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة ولئن اكتفوا بذلك هنا لكان عليهم ان يكتفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا محصل كلامه **اقول** لا يخفى ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة فيه فيجري في المشترك وغيره لانه لا يستعمل في المعنى المقصود الا حقيقة فيختص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه الحقيقية عنه اذا كان له حقائق متعددة فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني المشترك انما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع لان مجرد سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا لكان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى

الحقيقي الذي استعمل اللفظ باعتباره في المعنى المقصود او صح ذلك فيه ثم يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذه بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم لما اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار ناسب ان يعتبروا علامة المجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين فاحتاجوا في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقصود وان كان ماخوذا بحسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مبناها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا انه ليس من باب المجاز ولو سلم فالعلاقة غير مقصودة عليه عندهم وان كان ماخوذا بحسب معنى اخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازيته ذلك المعنى حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلاقة فتدبر ثم **اقول** تقرير الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره مبني على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي ينحصر معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع مستعملا في المعنى المبحوث عنه الا حقيقة وهذا مع ما فيه من قلة الجدوى والمخالفة لغير ما يكون القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا ظاهر لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عنه الا المجاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه ان لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب لتوقف بينهما هذا وان اراد ان المعتبر في العلامة ان لا يكون اللفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية ففيه مع عدم استلزامه اضمار الدور كما عرفت انه ان اعتبر السلب بالحمل الذاتي لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتي اذا كان اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالحمل على الوجه الاعم فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصوصية المسلوب عن المسلوب عنه لا يثبت به كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او لا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناهق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين **وعندي** فيه نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر صحة السلب وعدمها باعتبار خصوص المعنى الحقيقي او الغير التاويلي كما سبق ففيه ان العلامة حينئذ مختص باستعلام حال الاطلاق على غير المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى اخر ولو تعسف في التعميم ليبقى اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس بابه ما يساعد على دفعه والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالحمل الذاتي كما مر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة ولوازمه العقلية بهذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها حينئذ على العلم بخروج المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه وهو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة او بنفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله وان اراد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة باكثر اقسام المجاز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق وظاهر انه ليس حقيقة فيه لا يقال المراد بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظته ولا ريب ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبني على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولو جامع فيستقيم الجواب اذ يصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان الا انا نقول غاية الامر ان يصدق علامة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصدق عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احد الاعتبارين فيبقى محذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال المذكور انما يتمشى فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصحة نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال اعني مقام الخطاب بحيث يصح ان يقال ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن محل البحث لان الكلام في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منهما عند الاطلاق **واعلم** ان هذا الجواب على ما نقلناه مطابق لما نقله العضدي والتفتازاني في دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه في علامة الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد واعترض عليه المدقق الشيرواني بان ذلك انما يقتضي عدم اطراد الجواب المذكور لا عدم دفعه لاشكال الدور ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضي لغايته راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان اجرائه في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف ان الجواب المذكور وان دفع الدور الا انه لا يجدي

فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه انه ليس للعلامة قاعدة يمكن اطرادها في مواردها بحيث يعتنى بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبليد في الدار وقيل في الدار حمار واريد به البليد كان الاستعمال مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا واورد الفاضل على الجواب المذكور بانه كما يصح صحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك نصلح صحة سلب المعنى المجازي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان الماهيات في الحقايق والمجازية قد تتعدد فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي واجاب بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين ففرض التعدد خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنهما هذا محصل كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة سلب المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضدي او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور في تحرير العنوان ولا ريب ان المعنى المجازي ليس بمعنى نفس امري للفظ ولا بمعنى حقيقي له حتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة مع ان المعتبر عندهم في علامة الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظاهر ان المقام في الكلام في دفع الدور المورد على العلامتين المقررتين عندهم لا في احداث علامة اخرى وهذا واضح **نعم غاية ما يمكن** ان يقال على المجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايضا فلهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور وفي العلامة **ثم اورد** على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا يجدي صحة سلب معناه الحقيقي عنه ح وفيه نظر ايضا لانه ان اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من اطلاقه للسلب فلا ريب في ان العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقا لا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا ولو اراد صحة سلبه كونه معنى حقيقيا للفظ بقي اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذاتي فمع منافاته لجوابه الاول غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام المخاطب دون المستعمل فيه اذ الغرض حصول تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدي في الثاني دون الاول **ومنها ان المراد** سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعدمه وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى في تعيين انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور لاعتباره سلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا **قد يمكن** تقرير الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما نختاره في الجواب كما لا يخفى ومنها ما يجري في المجاز فقط وهو منع توقف العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معاني الحقيقة حتى يرد الاشكال المذكور عنه لانه ح ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم الاتفاق عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت وضع اخر وح لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه والعلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من مواردها كما مر فلا يصح اخذه جزء منها ومنها ما زعمه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذلك المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكونه لا يصح السلب عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معنى اخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور وهذا حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما في المجاز فلان مجرد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا لسانيا بل يتوقف على وجود العلاقة مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة **والعجب انه** تفطن لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه هذا لفظه **اقول** لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو الظاهر بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التنقيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة لمجازيته فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال الجيها وفيه ما لا يخفى لان العلامة ح انما تفيد كون الاستعمال فيه مجازا لسانيا على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظاهر ان الغرض

من العلاقة

من العلامة تعيين احد القسمين والا فالعلم الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لا يقال اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك اية كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا لسانيا ولا حاجة الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه لا يخلو اما ان يكون مشتركا بينهما او لا فان كان الثاني كان مجازا فيه مطلقا وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه من اول اللفظ بالمشترك حال جعله في مجموعها او منكرا وان لم يجز الاستعمال لعدم العلاقة كذلك لانا نقول مثل ذلك لا يتعلق بمقاصد العقلاء باستعلام حاله بعلامة مستقلة كما لا يخفى سيما مع امكان تجريها على وجه يعم سائر الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة السلب عليها ما يجعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم الدور ظاهر وان اراد غيرها فظاهر اذ لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض اخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمنه فليس ذلك في الحقيقة اطلاقا للفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فعلى ما التزمه من توقفه على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق يتوجه الدور **اللهم الا** ان يدعي ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الاتي وقد عده غيره وربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب الاتي استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن يتجه عليه الاشكالات الاتية فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر ايضا وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستخبر الحال بالعلامة المذكورة اقول وفيه لا خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يقال ان المقصود من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام انه غير واف بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى مخالفته لما مر في دفع الاشكال الاتي من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايضا لان العلم بصحة السلب وعدمها عن الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي وبدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب وعدمها كان دورا على انا لو علمنا بالخروج او بعدمه كفانا علامة ولم نحتج الى اعتبار صحة السلب وعدمها فتدبر **هذا** والذي اختاره في الجواب ان يقال المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المقال او شهادة الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه ابن عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايضا **قلت** لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويستقر فيها على الوجه المنقرر عليه عند اهل العرف لكثرة مصادفته في المحاورات ومورد الاستعمال ولو بمعاونة القرائن والامارات لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور **فان قيل** هذا التوجيه لا يتجه في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحته دائما ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى وانما يعتبر بينه وبين معنا الغير التاويلي فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بانه المعنى الغير التاويلي للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور **فنقول** نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير التاويلي عن المعنى المبحوث عنه انما يستدعي العلم به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال **تتميم** كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في المقامين ما مر من الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمانهما عدم صحة الحمل وصحته لا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلا عن عدم السلب لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة ومنها الاطراد وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق لا استعمال صح فيه كذلك وذلك كرجل وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره اطلاقهما على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقهما عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فردا من افراد المذكر المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوص كذلك حيثما يتحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى

١٦٤

عاما وحيثما كان على الوجه الاخير فهو علامة كون الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع اني لم اقف
على في تعبيرهم لئلا يرد النقض بالكليات المستعملة في الخصوصيات منه لصدق ان المعنى الذي صح باعتبار استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث
كلما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل ربما يرد النقض بمطلق اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذا الاطلاق
اللفظ على مثله على ما مر تحقيق القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما
عرفت وان لم يقيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك المعنى حقيقة او من غير
تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة
الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة محاورات اهل اللسان على ما مر بيانه فلا يلزم الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي يصح باعتبار
الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم نحتج الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك
المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد علامة للمجاز ثم اقول و
الاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارده المعلومة من حيث القدر
المشترك بحيث يصح ان يستعمل كل في موارده المشكوكة من ذلك فيستعلم ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي يصح استعمال
اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقي ح الا وتردد نافي تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص
القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك ومن القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فيصح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل
باعتبار ذلك المعنى فيستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة ح دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل
على الماء الكدر مبني على العلم بانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم
الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تاويل على العلم بكونه موضوعا للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا
ولو بمراجعة الوجدان على ما مر بيانه فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا بنحو واسئل القرية فان لا يصح الاستعمال
القرية في اهلها لعلاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال اسئل البساط والجرة ونحوهما واعترض على طرده بلفظ
الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم الاطراد متحقق
لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز والجواب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير مانع لغة او
شرعا وقد منع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور ح لان عدم الاطراد لا يعلم الا بسببه لانه ممكن
غير محسوس بذاته ولا بجميع آثاره وصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه التبب ليس وجود المانع اذ التقدير عدمه
بل عدم المقتضي ومنه الوضع واذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم الوضع عليه كان دورا والمانع ان
يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي
من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والقارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها الي
غير ذلك ان هذه الالفاظ لما دارت بين ان يكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها
موضوعة بازاء المعاني المقيدة هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة
لاعادة لفظ احدهما للاخر في مصطلح التخاطب فان هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال واما العلاقات التي ذكروها
فهي على اطلاقها لا تعتبر قطعا على ما مر تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة راسا ومنها الاستقراء
وهو تصفح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلازم حكم كليها كحكمنا على كل فعل بانه يجمع على فعول وكحكمنا على كل فاعل بان حقه
الرفع وعلى كل مفعول بان حقه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما يجده
من محافظتهم عليها في الموارد التي تصفحناها مما يوجب القطع او الظن بتاسيس الواضع لتلك القواعد ووضعه اياها وليسمى الحكم المستفاد
منه عند علماء الادب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا بنوع من التوجيه الى علامة الاطراد وحجية هذا الطريق مما لا خلاف فيه ومنها
صحة الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح للعموم وضعا من غيره كما نقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم عند عدم
العهد بنفسه لصحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار زائد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء منه كذلك لا يقال
صحة الاستثناء انما يقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم مجازا يصح ان
يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء

لان

لانا نقول المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل فيندفع الاحتمال المذكور لكن هذا انما يستقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء وعدمها على العموم
اللفظ على حده وعند ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سياتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ
على حد ما سبق واعلم ان بعضهم اعتبر العلامة بجعله اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء
على التاويل لم يحتج الى اعتبار الاطراد والا لم ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد ربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها بناء على ان الاصل
في القيد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وهي كالقياس من الدلائل والامارات العلمية فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او مجاز في زمان على ثبوته في زمان
اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثر ان الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وعول التعويل على هذا الاصل
من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا فيفيد بمداره او من حيث التعبد لا من جهة العقد بعض النقص السابق فيطرد وجهان اظهرهما
الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتاخر على ثبوته في الزمن المتقدم ومنها
القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ لما فاته بمشابهة او اثبات لفظ المعنى لما فاته بمشابهه كما يقال الامر يدل على التكرار لدلالة
النهي المشابه اياه في الدلالة على الطلب عليه وان النباش سارق حقيقة في النباش لشبهه به في الاخذ على الخفية وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل
على ذلك لانه لا يحصل ظن يوثق به او نقول لا نسلم حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته باجماع او دليل غيره لان عدم امكان
التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ والى العلم بالمراد كما هو الوظيفة ولا لا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية التي قام
الدليل بحجيتها وستردد هنا ابحاث يظهر مما اوردناه في مبحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس
والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من سياقها ان لا تعويل
على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في احدهما بخصوصه
ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سياتي بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز
كما مر التنبيه عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا لا علامة وقد يضاف الى ذلك اختلافهما في الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على احدهما على
الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فينفي كون الوضع للقدر المشترك باختلاف الجمع كونه لكل منهما بالاصل المذكور
منها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكله كالطبخ في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل
فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوهما هذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له و
لو سلم انهما مجاز كما ذهب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهيئة متشبهة بمعناها الاصلي فالعلامة بعد غير مستقيمة لانتقاضها بمثل لفظ الماء
فانه لا يستعمل في الماء المضاف الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق فصل متى ورد من المتكلم لفظ وعرف مراده
بالقرائن الخارجية من شواهد عقلية او مقامية او لفظية مما يعول عليه في المحاورات العرفية حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا واذا انتفت القرائن الخارجية
فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض حمل عليه كما سياتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك او النقل فان كان الاول
فان كان لبعض المعاني اشتهار او اختصاص في عرف المخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب الوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك
الكناية اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق المحتمل للفتح فيدل على تحريم اخذ المال المشترك والسكون فيدل على حرمة العمل ويلزمها حرمة المال فيبنى
على الاول لاصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام باصالة عدم حركة العين وباصالته للاول فيترجح على الفرع وقد يتطرق هذان
الوجهان في اللفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق النسيان اليه والاخير خاصة فيما اذا تساوى الاصل والفرع هيئة كالفلك مفردا وجمعا وان
اختص الاختصاص باحد المعنيين او الاشتهار فيه بعرف احدهما بالاخر في عرف الاخر ففي الحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم او المخاطب او الوقف وجوه هذا
اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب وجهل به وان علم بعدمه حمل على مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب اذا علم بعلم
المتكلم بعدم علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق النقل على الاستعمال او العكس فالكلام والا امكن ترجيح المعنى المنقول منه مع العلم بتاريخ النقل
اخذا باصالة تاخر الحادث ما لم يعتضد خلافه بشواهد خارجية ومن هنا يقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرع مما نقل عنه في العرف
واللغة وقيل يقدم اللغة للاصل وقيل يقدم العرف بدلالة الاستقراء وهو قوي ثم للفظ احوال خمسة معروفة مخالفة للاصل هي المجاز والاشتراك
والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا لدليل فان اقتضى الدليل بعضا منها معينا تعين مقتضاه وان اقتضى بعضا منها لا بعينه فهو موضع تعارض
الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين فيها فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته انواعا وافرادا وسعته
واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت واما الرخصة او الوضع الثانوي او التاويل على القول بتوقف صحة المجاز عليه فهو امر ثابت لا سبيل الى
نفيه فلا يعارض حدوث الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغنائه حقيقة عن القرينة وابلغيته واوفقيته بالطبع مع ما فيه من تيسير بعض انواع البديع

فيعارض

فيعارض بابعدية الاشتراك عن الخطا او مع عدم القرينة او خفائها فيتوقف و المجاز يحمل على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك
وصحة الاشتقاق منه بالمعنيين واذا كان مما يشتق منه وفي هذا نظر واستغنائه عن الحقيقة والعلاقة وليس فيه مخالفة ظاهر مع ان المشترك ايضا
قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق القصد بالاجمال ويتيسر به ايضا بعض انواع البديع ولا خفاء في ان هذه الوجوه مع معارضتها بالوجوه
المتقدمة لا يصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك لانفراد النقل عن الاشتراك
بعد مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا اذا اريد بالمنقول المنقول
بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد به ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير بناء على الهجر وهو ممكن ترجيح الاشتراك ايضا بانتفاء
عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا هذا وقد يرجح النقل بان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم
دون النقل فهو وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراك و
لوازمه بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير
تسليمها ليست بحيث تصلح لمكافاة ما مر واذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه
اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان
عموم التخصيص وضعي فيرجح على ما عمومه حكمي واذا دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك
واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك الراجح
على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار فقيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار
فالترجيح للتخصيص لغلبته **واعلم** ان كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا من نوعه وقد يكون بعيدا فيه فيعتبر ما قررناه من
الترجيح في كل من النوعين او الانواع بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب من مرجوح النوع والبعيد من راجحه فلا يجري فيه اطلاق
ما ذكر بل لا بد من ملاحظة جهتيه مع جهتي الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على بعيد الشخص اذا زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف
مع التساوي والامر في ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد
واحد او موردين فيتوقف مع التساوي ويرجح مع الاختلاف **نعم** اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاجتمع
الى ارتكاب التخصيص او التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر قصر التصرف على مورد الدليل وسياتي بيان
ذلك في مبحث التخصيص **واعلم** ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور
المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القراين الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها او المكتوبة واما ظواهر الكتابة حيث يكون
المرسوم محتملا للفظين او الالفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما
اذا انقطع طريق التعيين كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها اخلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او
يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها اشبهها اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول
وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا ان يكون الدنيا كلمة واس بضم الهمزة وتشديد
السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك **واعلم ايضا** ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الاصليين
فيصح التمسك في نفيها بالاصل مع الظن به وقد يتعارض الاحوال ويعرف وجوه الترجيح فيه بما مر في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط
جاز التعويل مع ظن الصحة على اصالة عدمه **فصل قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال**
اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القاعدة الاولى ما لو علم المعنى
الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القراين لظهوره ورجحانه ولان مبنى المحاورات عليه هذا مما لا نزاع لاحد فيه
وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ اولا ومنها ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل الموضوع
له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذ علم بكونه مجازا فالاكثر على انه حقيقة في
ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والمتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل بالمراد
وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل العلم بالمراد وعدم اثره في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه
على الوضع الارادة العلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى **وعن ابن جني** انه مجاز لان اكثر
اللغات مجازات فان اراد الاكثرية بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى لكثرته فمسلم لا يجديه

لمعارضته بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه الفحص والتتبع الحافل بالخطاب الشرعي حيث انه لا
يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود المنع
عليه ظاهر وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما لم يحصل الفحص بحصول ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص فمدفوع بعد مخالفته لظاهر كلمات
القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مطلقا فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا
فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله تعميم الاشتراط وان تعرض لذكره في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه
وتوقف الفاضل المعاصر في الحمل على الحقيقة والمجاز متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما فيه ما عرفت على
ان المدلول التابع هو سبق المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه والتزام حقيقة
غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعاه الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة وظني انه لا حاجة اليه لان
الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فتدبر ومنها ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد النوع
ويكون بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعتبر فيه
المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على التحول لان المعتبر هو المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكل في
تعيين مورد الوضع فينهض الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته
كما لو تردد ما بين ان يكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الاخراج او اخراج الاقل فقط فيرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تحقق الوضع
في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه ظاهر فينهض حجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه نعم ربما يوذن مقالتهم في المورد
السابق بالموافقة لما ذكرناه ومنها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا لمعنى ثالث
او لمعنيين اخرين فيستعمل فيهما مجازا والمعتمد الاول لان ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط
وكذا الحال لو تعدد المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي
بانتفائه اذا علم الوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما لما مر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى محفوفا بها
جوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحدا فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحدا ويجري فيه النزاع المتقدم وهو ورود
القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له ويعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجاز ثم لو وجود
العلاقة المعتبرة وهذا القيد لا بد من اعتباره ولم اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع
لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد عرفت ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد يبنى في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة
كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى من الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام مجرد
لا يقتضي شيئا منهما **وهذا هو الحق** لان الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه ايضا سبب التجوز معلوم الحصول
بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع وسبب المعلول الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم الفرق بين متحد المعنى ومتعدده
انه على تقدير الاتحاد لا ريب في ثبوت اصل الوضع من حيث صحة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة
التعدد فان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزايد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت اجمالا بدليل اخر
صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان قضية الاستعمال على ما يساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن سلم ان
الاستعمال بنفسه ظاهر في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل منقوض بظاهرية المجاز من الاشتراك
لغلبته عليه فلا يبقى ويقوى به بخلاف الصورة السابقة ومما يقال من اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارض باصالة عدم ملاحظة
العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان ساقط لان ملاحظة العلاقة من شرايط صحة الاستعمال ولوازمها على تقدير تعدد الوضع فلا يصلح اصالة
عدمها للمعارضة اصالة عدمه ولهذا التحقيق بقية في محله انشاء الله وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من الباقي وبين غيره فيحتمل في
الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز والاشتراك وكل منهما مخالف للاصل اما اذا كان
حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع هذا التعليل وان قرره المفصل في ما اذا استعمل اللفظ في معان احدها قدر مشترك بين بقية المعاني لكنه
يجري ايضا فيما استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما بخصوصه كما قررنا والتحقيق عندنا انه تبين ان استعمال
اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير دافع للمجازية والاشتراك ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة
الموضوع له وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر يبنى على ما ساعد عليه

وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تعدد العلاقة فالظاهر التوقف لعدم
غلبة المجاز وتغلبه عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني ولاصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول التجوز في خصوص محل البحث وان ثبتت
القاعدة الكلية للشك في تعلقها به **فصل الحقيقة الشرعية وهي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي**
نخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كابرهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او
عرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فان المتبادر منه ان يكون بمقتضى الاولى او لان الظاهر منه ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر
في المجاز كذلك وينبغي ان نعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن والحسين فانهما فانه وان كان لتسميتهما تعلق بالشرع لحكم
الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث كونه شارعا بمعنى انه لا مدخلية لكونه شارعا
في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها حقايق في معانيها المشخصة او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلا فيها
لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان اثارها الشرعية وبالجملة فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسماء لاولادهم فان ذلك لا
يصيرها حقايق فقهية او اصولية مثلا وان فرض لهم تعلق بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر
الشارع بالنبي فالمراد به هنا نبينا صلى الله عليه وآله وان فسر به تع فان قلنا بان واضع اللغات تع ما عدا الالفاظ المبحوث عنها غيره تع فلا اشكال والا احتيج
الى اعتبار الحيثية المذكورة ايضا للفرق بين الحقايق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا لاطلاقه
ان احتمل لعدم مساعدة كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدأة سواء اعتبر المناسبة
ح ولم تلاحظ او لم توجد والنوع الاخير هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معنا او كليهما
وخصوها باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر والفاسق دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا بقولهم او معنا ان لا يعرفوه
ولو بطريق المجاز لتتعين كونها موضوعا مبتدأة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز
ومما يرشد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومنه يظهر انهم وان تفردوا
بالدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون بثبوت النوع الثاني منها هذا لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة
المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليمه ان تكون موضوعا مبتدأة اذ لا نسلم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعيني لا بد ان تكون مصححة للتجوز
فكيف كان فليس في التعرض لمقالتهم كثير فايدة فلنقتصر على ما ذكرناه واذا تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في اثباتها و
نفيها **فذهب الى كل فريق** والظاهر من مثبتي المتقدمين اثباتها بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في رد ايراد ورد على بعض حجج المثبتين ما
توضيحه ان المراد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة فهو المدعي والظاهر انه اراد
الاشتهار في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا يثبت المدعي فيستفاد منه ان مقصود المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعين وهذا
منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم **ثم من المتاخرين** من فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها
في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل بين ما يكثر استعمالها وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعيني في الاول والى النفي في الثاني
ثم من النافين من ذهب الى صيرورة هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من
بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا او قد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدم على
زمن الصادقين ايضا ومن عد القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سها او احدث اصطلاحا وربما عزي الى الباقلاني القول
بان هذه الالفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت **ثم النزاع هنا** اما في الالفاظ التي هي
حقيقة عند المتشرعة في معانيها الشرعية واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول زمن
وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادقين على ما قيل فانهما متقاربان ولعل الاول اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق
الالفاظ التي هي حقايق عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها ما نعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع فيه **اذا عرفت هذا**
فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت
ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تع حكاية عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تع لابرهيم واذن في الناس
بالحج وقوله تبارك اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرايع
السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ
اخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرايع وان قلنا بان تسميتها الماهيات الصحيحة

كما هو المختار حيث انها بهذه الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف
في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديق ماهياتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال كصلوة العاجز بذكر او قيام او غير ذلك فكما
لا يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك **ثم على تقدير** تحقق هذه
الحقايق في الشرايع السابقة فهل هي بوضعه تع لها فيها او بوضع اول نبي شرعت تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان
متابعيه او الجميع وجوه يمكن معرفتها بما نبينها مما ياتي من الحجج فعلى الاخيرين تكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة
اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي صلى الله عليه وآله كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا الباب مجهولة
الكنه والحقيقة ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ التي لم يثبت شرعية
معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما تشتد الحاجة اليها فالظاهر ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه في لسانه صلى الله عليه وآله ولسان تابعيه بحكم العادة
ولنسم هذا بالحقيقة الشرعية كما نبهنا عليه الا حيث يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتاخرة وسياتيك توضيح بعض هذه المواضع **حجة**
القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها الشرعية لتبادرها منها الى الفهم عند
الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالنسبة الى زمان اهل الشرع
فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عندهم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع لا يقال لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل لما مر من ان المسائل اللغوية
يكتفى فيها ولو بنقل الواحد **لانا نقول** الظاهر ان المستدل بذلك لم يتطلع على كثير مما اطلعنا عليه في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته
عندنا بعد الفحص موهون على ان كلام المرتضى في دعوى التبادر بالنسبة الى زمانه لا الى زمان الشارع فالكلام المذكور معه مناقشة ظاهرة ثم سلمنا لكن لا
نسلم ان ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لها لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة في زمانه الثاني ان هذه المعاني مما يشتد الحاجة الى ابرازها
والتعبير عنها فمقتضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا ليستغني بها عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة من الاخلال بالفهم ما
ليس في القرينة اذ ربما تخفى فيختل فهم المقصود **ثم اذا ثبت الوضع** فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك
ظاهر والجواب انه ان رجع هذا الوجه الى الاستحسان فلا تعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغنا
عن تكثير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا اما لم انصب قرينة على الخلاف او
يفهم ذلك بقرائن الاحوال **الثالث الاستقراء** فانا تتبعنا استعمالات الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها المخترعة
عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما ترى من كثرة استعماله اياها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانه
قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها
منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة عندهم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد وظاهر ان عرف الشارع لا
يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كما يحكم به هناك **والجواب** ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز
فان رجح الاول بانه اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان وقد عرفت فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصنايع
مدفوع بان النقل التعيني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض فمبني على المسامحة
رعاية لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فتدبر **ولا يذهب عليك** ان هذا الاستقراء غير الاستقراء الذي ذكرنا انه حجة في مباحث
الالفاظ **الرابع** نقل جماعة من العلماء وقوعها وظاهر ان هذه المسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد لا يقال نقل البعض
وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا وهو لا
يصلح لمعارضة مدعيه كما مر التنبيه عليه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ اجدر **والجواب** ان مستند
المثبتين لما كان بعض الوجوه المتقدمة والاتية بل المعروف منهم الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات لم يتجه الاستناد
الى نقلهم فان نقلهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند وقد مر التنبيه عليه سابقا فان قلت ضعف
المستند المذكور لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان يكون لهم مستند اخر لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انه خلاف الظاهر من مقام الاستدلال ولا يكفي
في الوثوق مجرد الاحتمال **الخامس** ان علماء الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في
موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن لهم على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها الشرعية
والجواب ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا تثبت بمقالتهم وان كانت بالنسبة الى المنكرين
ايضا فممنوع سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد فلعل منشأ حملهم لها على هذه المعاني وجود تلك

القران دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة في القران وغيره فيثبت القصة بها بضميمة عدم القول باصالة عدم التجرد والباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا فارق ههنا بين النفي والاثبات الكليين اما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا عبرة بها لوقوعها بعدما انعقد عليه اجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر وورود الحكاية عنها بهذه الالفاظ لانا نقول هذه الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو تعدد ذلك لنقله لنا نقلة اللغة واذ ليس فليس والجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعدما تبين الحال واتضح وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك فنفي البناء على الدليل المذكور نقض لكلام الفريقين واحداث قول في البين السابع وهو يختص باثباتها بالوضع اليقيني ان العادة قاضية بان هذه الالفاظ قد اكثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توفر دواعيه عليه سيما حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها ويحثهم على المواظبة عليها ويأمرهم بتعلم وظايفها واداتها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا يكون الا بتكرير الالفاظ المعينة بازائها وكل لفظ يبلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو اياما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على جملة يتناوله من الالفاظ التي يتداول ذكرها وتمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة في لسان الاخرين قضاء لحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدما على صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية عن النافين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فتخصيصه بغيره ايضا لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة منقوض برجحان الاول بالتأسيس مع ما فيه من الخروج عن المعنى المتنازع فيه واستدل المفصل بين الفاظ العبادات وغيرها بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط واحكاما وذلك لا يقتضي اختلاف ماهيتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات وارادوا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات توقف على بيان الش دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد في المقامين اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ عبادات وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل في كلام الشارع لانه حادث فيستصحب عدمه تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية في الظاهر دون الواقع كما يقتضيه الوجهان الاتيان الثاني ان الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف واشتراكه بين ولو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقتضي وقوع التواتر لا يق ان اريد بتفهيمها اياهم تفهيم المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه الحيثية شرط التكليف وان اريد تفهيم المعاني من غير ملاحظة كيفية حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كذلك لانتفى فائدة الوضع كانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على ظهورها والجواب بمنع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القرينة ولا حاجة الى التصريح بالنقل وان اريد نقل المراد فبطلان التالي مم لا يقال لا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى

اثبات

اثبات النقل فيتم ما اراده النافي لانا نقول غرض النافي على ما يرشد اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على المنع نفي المنع المذكور نقض لدعويه لا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق الاتفاقية مع ان ادلة المثبتين لا تختص بالنقل فتفيد لا يقتضي القدح في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمات اخر ثم لا تخالفه قوم لا يقتضي نفي التواتر عند اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن الحجية لما عرفته من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر ممنوع لظهور المراد غالبا في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القران عن كونه عربيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القران عليها فلا يكون عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب ان العربي اعم مما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليستعمل في لغته وكذا الكلام في صدق ساير اللغات ولهذا نجدهم يعدون منقولات كل لغة منها سلمنا لكن نمنع كون الناقل لها في الشرع والواضع للغة العرب غيره تعالى سلمنا لكن بطلان التالي مم ولا ينافيه وصف القران بكونه عربيا لان المراد ان اسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكوة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابرهيم واسمعيل ويمكن ايجاب النقض بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون استعمالها في القران حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازا تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة عربية قطعا لكن يبقى معه ثمرة النزاع بالنسبة الى استعمالاته تع واجاب العضدي وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون عربية كيف وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات المستحدثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها كلامهم هذا يقتضي ان تكون استعمالات الش لها حقايق ومجازات باعتبارين فتدخل في العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقايق وهو ممنوع التحقيق لان المجاز على ما مر في تحقيقه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فاستعمال الش لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد ان الشارع قد اعتبر كلا الامرين في استعماله فهو مع بعده عن الانظار السليمة يتضمن اسناد عبث الى الش نعم عنه لان في التعويل على احد الامرين غنية عن اعتبار الاخر وليس في اعتبارهما معا تاكيد للدلالة ولصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه وهنا للدلالة مساعدة الطريقة الجارية بين اهل الاستعمال عليه والظاهر من طريقة الاكثرين ان وصفي الحقيقة والمجاز تضادا وتنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان التالي ويجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمقروء واعترض بانه قد اطلق عليه القران والسورة قران ايضا فيصدق عليها انها بعضه وبعض الشيء غير الشيء واجيب تارة بان القران موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف ان لا يقرأ القران فقرء بعضه فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قران وبعض القران باعتبارين كما يصدق على ماء النهر انه ماء وبعض الماء باعتبارين واخرى بان القران موضوع للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قران بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زايد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القران موضوع للمجموع فقط كاسماء ساير الكتب كما يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق قراءته عرفا بقراءة بعضه لصدق قراءة السورة والاية بقراءة ابعاضها ايض مع انهما موضوعتان للمجموع فقط بل هذه مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتباره ايض وان اريد غيرها فبعيد عن مساق الاية نعم لو اجيب بحمل القران على معناه اللغوي استقام ولم يتجه عليه الاشكال ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف تتمة لا يظهر الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني وبين القول بالنفي مطلقا فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الش مجردة عن القرينة فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلح المتكلم في معنى تحتما ان يرد في كلامه حمل على مصطلحه قضاء لحق التبادر وهذا انما يتم اذا ثبت تأخر الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بالحاق الغالب عليه ان تم وباصالة التاخر على ما سيأتي وهذه الثمرة جارية ايض بين القول بالوضع التعيني والقول بالنفي مط عند العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما عند الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر باصالة التاخر لانتقاضه بيقين سبق الاستعمال في الجملة تحقيقا للغلبة فلا يترتب الثمرة اقول يقين السبق المحصل للغلبة لا ينافي ترتب الثمرة بل يحققها الا ان يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكن يهون معه امر المنع وايض انما يرفع التقرير الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه اذا ادى الى عدم حصول الظن به حيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في المقام وهو مم ولا ثمرة بين القول بالنفي مع اثبات النقل في زمانه ص وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتاخر وكذا مع عدمه ان علمنا اصل التاخر ولا فالثمرة ظاهرة بين القول بثبوتها بالوضع التعييني وبين القولين الاخيرين اذ الغالب تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعيني ولا ثمرة بينهما وبما قررنا يتضح الحال في الثمرة بين المذهب المختار وبين ساير الاقوال ثم اقول وللقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الش

الوقوع

مجردة

مجردة عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويشتد في ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها
الشرعية لمسيس الحاجة اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب لكن هذا لا
يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف اهل زمانه في معانيها الشرعية كما مر بحيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن اشتهارها
كما هو الغالب فقضية الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقديما للمجاز المشهور وهذا ايضا لا يطرد الثالث
ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا للعلم باستعماله اياها في غير معانيها الشرعية زائدا على القدر
المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها من دون قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم الثاني للشك
في صدوره عنه والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها اللغوية فينتقض الاصل بهذا العلم
الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة**
وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين او بالتعين في زمان الشارع او غيره
واما على ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية كما مر فان اراد بقاءها على تلك المعاني الى زماننا فالنزاع لا يتوجه اليه وهو
ظاهر ومن محققي المتاخرين من فرع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا
ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا ريب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او بعضا في غير الصحيحة كما سيأتي فكيف يأتي
لاحد انكار ذلك نعم ربما يتجه النزاع في انه هل الاصل استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم
منها ومن الفاسدة فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن التحرير المعروف وقولهم هل هي اسامي للصحيحة او الاعم ظاهر او صريح في
ان النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون التاويل فيه خرط القتاد ويساعد على ما ذكرنا ظاهر الادلة الاتية **ثم المراد**
بالفاظ العبادات ما يكون مدلولها ماهيات مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج والصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة
والعبادة والقراءة والركوع فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها او
مطلوبيتها لا لحصول ماهياتها وتسميتها فان القراءة المباحة او المرجوحة قراءة حقيقة وكذا الزيارة والعبادة وغير ذلك وهذا ظاهر لا
سترة عليه هذا اما الفاظ المعاملات فسيأتي تحقيق القول فيها **اذا تقرر هذا** فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه الاول تبادر المعاني
الصحيحة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وسلب صحة الاسم عن غير الصحيحة وعلم تبادر معنى الاعم منها وقد تقدم انهما علامة المجاز فتكون حقايق في
الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فمنع وصحة سلب الاسم عن
الفاسدة لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة المعدوم نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا تدل على
كونها مجازا فيها لانا نقول معيار الفرق والتمييز في نظاير المقام انما هو الوجدان ونحن اذا رجعنا وجداننا وجدنا المعاني الصحيحة متبادرة
من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ووجدنا صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتناء على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد على المقامين الثاني
لا ريب في ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة ذات اجزاء وشرائط قد تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرائطها واحكامها وحث في
المواظبة عليها وظاهر ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان اسهل طرق التفهيم والتفاهم بتأدية الالفاظ مست الحاجة الى نصب
الفاظ على تلك الماهيات اما بالوضع فقضية الحكمة والعادة ح ان يكون الوضع بازائه تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم منها لئلا يختل
فهم المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها مع ما فيه من الاقتصار على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد
كموارد الامر والبيان في ذكر الشرائط والاحكام ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الا بها وعدم تعلق
القصد ببيان غيرها وعدم كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها وظاهر ان هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى
انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقايق في تلك الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى
الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله لانا نقول هذا
بعيد فان الظاهر ممن تجوز بلفظ في معنى اخر عنه انه تجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ وكذا
الكلام لو قلنا بصيرورتها حقايق بغلبة الاستعمال في لسان المتشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها حقايق قبل زمانه **الثالث** ما ورد
في الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل
بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الاجزاء والشرائط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها ح ويتم المقصود فيها عند انتفاء غير تلك
الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات بعدم القول بالفصل او بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس الماهية لجواز تعلقه بما هو

خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الرواية الثانية
على نفي الماهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قراءتها او كون المصلي ماموما وكذا الرواية الثالثة اذ قد يقع
الصوم مع عدم تبييته من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها بالتقدير او بالتجوز خروج
عن الظاهر فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجي اليه والعاقبة ببعض نظائره قياس فلا يلتفت اليه وعدم البطلان في بعض الصور لا يورث
القدح في الحمل المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على ساير انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا الرابع ان جميع العبادات مطلوبة
للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة وهو المطلوب اما الصغرى فلا مر من الاول اطلاق الاوامر المتعلقة
بها وذلك ظاهر الثاني ان العبادة ليست الا ما رجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه بها فلا بد في كونها
عبادات من كونها متعلقة لطلب الشارع وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى فظاهر ضرورة ان اوامر الشارع لا تتعلق بالفاسدة الا لحز
عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما رجح فعله على
تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقام من
من التعسف لا سيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات وان الاسم مختص بالصحيحة بخلاف الاسامي كان اوضح الخامس لو كا
تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة للشارع او نحو ذلك واما اذا كانت
موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقله حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها ولا يمكن القول بانها موضوعة
لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا يصح تحديدها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم الدور فان الصدق عرفا يتوقف
على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا ومما يحكى عن البعض التخلص عن هذا بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء
الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها **وقد وقفت على مثل هذه الدعوى** في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم
للتكبيرة والقيام والركوع والسجود وان البواقي شرط لمطلوبيتها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف ما عداها وفسادها
واضح للقطع بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة
والقيام لو حصلت مع سائر الاجزاء والتزام هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من
وقف على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة ومما يقاربها في الهيئة عرفا فلا
يلزم الدور المتقدم لانها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة
والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا الاصل ونظائره في اثبات
الاوضاع **حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه** منها التبادر وعدم صحة سلبها عن الفاسدة والجواب المنع من ذلك
كما مر لا يقال انكار التبادر في غير ذلك ممنوع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان
الماهية من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد مناقضا لكلامه السابق
ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مثل الاخبار قائمة على عدم ارادة الصحيحة
بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السرائر وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله
بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وظاهر ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة
لا يوجب الوضع له ومنها ان تكون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل
ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص لشهادة قولهم دلالة زيد على يده واصبعه دلالة تضمنية ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق
عند انتفاء بعض اجزائه او زيادته عليها ويلزم من ذلك ان يكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة
يابى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع ح الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصد الواضع تبعا للعرف
نظرا الى الغائهم قيد الصحة وهذا على الظاهر مما لا يمكن الالتزام به واما التمسك بالعلم فمدفوع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما
يتبعه من البدن من غير تعيين المقدار المخصوص منه فيصدق عليه حقيقة عند نقصان جزء منه او زيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذا المثابة
فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال تشاغله بالصلوة
درهما ان لا تبرء ذمته باعطائه لمن يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على صحتها
الواقعية باستكمالها الاجزاء والشرائط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتمام به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر الاعطا

لمن يأتي بالصلوة الصحيحة مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان قضية اصالة صحة افعال المسلمين على ما تقرر في الشرع عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا يحكم في المقام الاول بعدم البراءة اذا انكشف الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبراءة فيه بل وبما اذا تبين الفساد قبل الاعطاء او عند الفاعل ايض وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان يتفصى عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه ولعلما يقال من ان افعال المسلمين انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدي في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك الحمل على الصحة الواقعية ولو لا ذلك لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك الا بعد العلم بحصول التذكية الشرعية وهو خلاف الاجماع وسيأتي لهذا زيادة بيان في محله انش ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى ان تكون موضوعة للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل والجواب ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يتم الاولوية المدعاة كما مر مرارا على انا قد بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة وصفها بهما ولو لا ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وان اريد صحة تقسيمها ووصفها باعتبار معناها الحقيقي فمم ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل وكذا المقدم بيان الملازمة ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي واما فساده فظ وايض لا معنى للصحيحة الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الصحيحة لزم الدور لتوقف الطلب ح على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزء لمدلول اللفظ بل نعتبرها صفة له خارجة عنه ح فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق بالفعل الصحيح بمعنى ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بذلك الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هنالك باعادة الصحيحة على قياس الكلام في سائر الالفاظ والجواب ان ذلك لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه على ما ساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منهما دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي بط وكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي حينئذ انما يتعلق بالصحيحة لان اداته انما يتعلق بما هو موضوع بازائها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها ح حتى يصح تعلقه بها والا لكان النهي عنها عن امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح على ما سيأتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها الماهية الصحيحة بتنزيل النهي على نفي الفعل لا المنع منه ابقاء او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طاريا عليها بالنهي لكن هذا انما يتم اذا كان العمل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته منها ومنها انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مكروه هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التقدير انها موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير فما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي فيه صلوة صحيحة فيتأتى فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايض ولو منع جواز تعلقه بها ح لاتجه لنا منع جوازه على التقدير الاول ايض الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح فيتأتى الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه بالصحيح وفيه نظر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر ح انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمنع الحنث فيه ويمكن اثبات النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يوجه تعلق النذر ح بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر بتركه فيحنث بفعله وان وقع فاسدا وله ايضا وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر لا انتفاء لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به قاصدا به القربة وهو لا يكون الا مع زعمه عدم فساده بالنذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والآمن والخائف الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام لا

سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة وايضا لا مدخل لاشتراط شيء نتيجي في اعتبار هذه التسمية والجواب اما عن الاول فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف تلك الافراد بحسب الماهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على ماهية واحدة وهي ماهية الصحيحة سلمنا لكن لا نسلم بطلان التالي اذ لم يات عليه بحجة وبينة واما عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط زوال المشروط عند زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور ايض وهو ان الفقهاء قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد بصورة الركوع اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا لاخذ شيء من الارض ونحوه والكلام في البواقي بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا والاولى ان يقال مع عدم قصد كونها غير ركوع لان زيادتها من غير القاصد ايضا توجب البطلان ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسامي العبادات بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار ونحوها في البقاء على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يتخيل في ادلة الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة والشك في المانعية راجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زائد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك في اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي تقتضيه اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بعنوان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة اجزاء وشرائط للماهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة ح في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا والتحقيق عندنا ان اصل البراءة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل العدم يتأتى ثبوت جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة فيها الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما فالفرق بينهما في ذلك كما هو المشهور ولذا نسبه المتأخرين غفلة بينة ومن هنا ترى ان من منع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول بالاعم ايض حيث يكون الشك في الصدق لانهما ح سيان في حكمه والوسيلة في شمول اطلاق الخطاب المتعلق بالماهية لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور الاطلاق ابتلاء المقام فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة واطلاق اخر ولما صح الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق كما مر البينة عليه ليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم بجريانه ايضا حيث يدفع العلم بالصدق وينتفي ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة الدليل انضمامه الى دليل اخر يلزم ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح مما حققناه ان الثمرة التي تترتب على القولين هي نهوض الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قررناه اولا عدم جريان اصل البراءة وما في معناه في نفي الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم دليل على النفي مطلقا ومن المعاصرين من منع جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ورام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمقالته وجوه الاول انا لو تركنا اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم الاجمال في ماهية العبادات اذ لا يعلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها المامور به من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن رفع الاجمال عن الماهية المامور بها باعمال اصل البراءة كذلك يمكن رفعه عنها باعمال اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد رفع الاجمال بحسب الظاهر واما اذا اريد رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان الاصل الاشتغال لا يصلح لتعيين الماهية كما مر لكنه يصلح لتعيين ما يجب الاتيان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عموم البيان في الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى نفس التكليف ولا اجمال فيه بمحل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظاهر ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع الثاني لو لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي بط بالاتفاق فكذا المقدم بيان

الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها اولا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا منها اولا فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل قلنا بمثله في المقام فانا قد علمنا ببعض الاجزاء والشرايط فيه فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب في ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطة بوقوع بقية الاجزاء والشرايط فيقتضي الاشتغال بها عدم البرائة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها باصل البرائة فان الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض لاصل البرائة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطلت الملازمة المتوهمة في البين الثالث ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما يجب ما يتبين منها للمكلفين بها فكما ان الحاضرين لمجلس الخطاب اذا امرهم الله بعبادة ثم بينها لهم بان ذكر لها اجزاء وشرايط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على تلك الاجزاء والشرايط المبينة وان احتمل ان يكون لها جزء او شرط لم يتبين لهم فكذلك اذا علمنا ان الله قد امر بعبادة وتصفحنا فوقفنا لها على اجزاء وشرايط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه نظر لان الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم التمسك في حصر الاجزاء والشرايط في الامور المبينة بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به واما من عداهم فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبرائة اليقينية او نقول لا اعتبار في مقام البيان بمعطي الاخص فلهم ان يعولوا عليه واما غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق الوجوب النفسي بتلك الاجزاء والشرايط استصحابا للحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لانه ان اريد بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين والا فلا جدوى له في المقام الخامس هو مختص بنفي المانع اصالة عدم منع ما يحتمل مانعيته استصحابا للحالة السابقة لا سيما اذا كان طاريا في اثناء العمل لاعتضاده باستصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض او عروض القادح فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة ما علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وحصل الامتثال بالفعل على تقديره فكذا لو علم بعروض نجاسة شك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال وفيه نظر لان الاستصحاب على ما حققه في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاؤه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه ومنع الطاري المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين فان قضية الطهارة الثابتة اولا بقاؤها شرعا ما لم يرفعها رافع فحيث يشك في عروض الرافع او رفع العارض يصح التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع الطاري الا الاشتغال فيستصحب الى ان يثبت الرافع له بحصول الاتيان بجميع الاجزاء والشرايط المعلومة والمحتملة والاحتراز عن جميع الموانع المعلومة اذ لا يثبت فعله بغيره واما عدم المانع فمرجعه الى حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير فيقتصر عليه ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على تقدير مقارنة الشرط وقضية اعتباره في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه حصول الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع الاحتمالي في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء الماتي بها اولا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البرائة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري بذلك وصحة بقية الاجزاء او الكل فمنافٍ لما عرفت من عدم التعويل على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسئلة اصل البرائة عن الجزء والشرط المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية يفيدان الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الادلة فيبنى على مقتضاه لان ذلك قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولان القدر المتيقن من التكليف الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف بما زاد على المظنون ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لان قضية الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه تلك الخطابات الينا بل الى المشافهين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف لكان لنا منع كون المشافهين مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان البيان لهم بخطابات لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد ولو غالبا وانما تفيد الظن به وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عداهم ايضا مكلفين بمظنونهم فثبت المطلوب والجواب ان اصل البرائة واصل العدم ان اريد بهما الى الواقع فلا يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا هذا

واضح وان اريد بهما ما يعم اصل البرائة يفيد القطع بالبرائة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البرائة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف كان بمعنى اصل البرائة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل البرائة وان اريد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالجواب ان العقل لا يستقل بانتفائه الا حيث يعلم العدم كما سنشير اليه في محله ان شاء الله ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الثاني في بيانه ولا اشتراه في كلامه اليه واما التمسك بقاعدة انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد من الاصل على تقدير افادته له ففيه منع لانه انما يقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام كما سنحققه في محله واما جعل التكليف متعلقا بالماهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لان الاتيان بان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية دون الواقعية فظاهر انه خطاء عند من لا يقول بالتصويب لادلته التي تقررها على ابطال التصويب من الاجماع وغيره ما هو متضح على ابطاله وان اريد ان التكاليف الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الواقعية ففيه ان قضية ثبوت التكليف بالماهيات الواقعية وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البرائة منها فلا يتم التمسك بانه لا دليل او لا اجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالماهيات الواقعية تكليف بالمحال يمكن منع استقرار سقوطه لان ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مطلقا واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو لم يكن عن طريق معتبر فلا يظهر اعتبار الظن في معرفة الماهيات بطريق ظني لا يوجب ان يكون التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالماهيات الواقعية مطلقا وان لزم سقوط التكليف بها عند عدم الطريق على معرفتها فضلا عن الحكم الشرطية ودعوى ان الخطابات اللفظية لا يفيد العلم بالمراد مطلقا او غالبا حتى في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد بفسادها الرجوع الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية وفسادها مما لا يخفى على ذي مسكة

السابع عموم قوله صلى الله عليه وآله في الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ومثله قوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم فان لفظة ما للعموم فيتناول الحكم الجزء والشرط ايضا لا يقال انا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرايط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظاهر لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما لا يفيد العلم بالظاهر فقط ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة بقاء الاشتغال من عموم ما دل ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق عندنا ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم بانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا مرفوعا عنا في الظاهر ونكون مكلفين عنه فلا نكلف به لان ما ثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظاهر بل بمجرد بقاء الاشتغال وعدم البرائة في الظاهر بدونهما وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات ان ماهية العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرايطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع عنه الابهام والاجمال وينتفي الاشكال ولو ثبت مانع يضعف عموم الموصولة وادعى ان المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع او الرفع انما هو الحكم التكليفي فقط فامكن دفعه اولا بان الوضع او الرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا بان من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحوه وقد صححنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التعويل عليه او التمسك به غيرها وهذه الاخبار فيتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بملاحظة انها مهم ترجيحا فنا لحمل بشيره الى ايضا الحجية المجمع عليهما في المقام ولك ان تقول بان ضعف شمول الرواية للنفي منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر ومما يظهر ايضا بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم لا ينبغي تخصيصه بالموارد التي يعتضد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه لانهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ايضا واشرنا على ذلك طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجع حينئذ الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرت طريقتهم على الاعتداد به غالبا في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه هذا ولنا في المقام كلام اخر يأتي بيانه في الادلة العقلية

ان شاء الله واعلم انه يمكن ايضا ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرايط بالاخبار الواردة في بيان العبادات فعلا او قولا فان ظاهرها الاقتصار فيقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة فانها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرايط وكحديث حصر نواقضها في خمسة واربعة لا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما يطرأ في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن

ذلك لا يجدي عند التعارض والشك في الدلالة وامّا ما يقال من ان السبيل في بيان الماهية منحصر في الاجماع ويوجد في مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا لكانت الماهية على حسب ما يقتضيه دليل الخصم ان لم يصح بذلك كفى ذلك في كون الماهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف ذلك مما لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل دليل آخر يساعد على صحة الخصم ويكون عنده دليل آخر كذلك يوجب المصير الى قول آخر لا يمكن دفع الاول بمخالفته للنظر من مقام الاستدلال والثاني بان قول الآخر ان كان ثابتا بين الاقوال فترك الاحتجاج له به ظاهر في عدمه كما مر والا فهو خرق للاجماع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التعويل في ذلك على الظن يصير الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما مر ويندفع الثاني بان المقصود ان كان مساعدة المخالف على حجية الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده وانه على تقدير فساد دليله يرى التوقف والاحتياط ولا يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا خفاء في ان المخالف انما يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالبا ببطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة المخالف غالبا دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولو تم ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكره ولا ستره في فساده وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعصوم وظاهر ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجب ذلك فهنا فوائد الاولى احدث بعض متاخري المتاخرين في المقام قولا ثالثا ففصل بين الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول في صدق الاسم دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه نظر الى ان جزء الشيء داخل في ماهيته مقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول بالصحيح لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط وضعفه ظاهر لانه ان عول في ذلك على التبادر الظاهر منه فلا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي سلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في الماهية ان اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط ايضا كذلك وان مطلق الماهية فممنوع او الماهية الموضوع لها فمصادرة **الثانية الحق ان الفاظ المعاملات** ايضا موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسام للآثار المخصوصة كتمليك العين في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكهما او قلنا بانها اسام للصيغ المستتبعة لها اما على الاول فظاهر اذ لا اثر في الفاسد وظن من لا خبرة له بالواقع به غير مجد لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلان وصف كونها محصلة لها معتبر في صدق الاسم للقطع بان مثل عقد النائم والساهي والهازل ليس عقدا لا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا الى غير ذلك وبالجملة فالحجة على ما نختاره تبادر الصحيح عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسد واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل واما ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثة فانما هي شرائط لتحقق معانيها اللغوية من الآثار او العقد المستتبع للآثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد ما انها اما بها في ذلك من حيث ان المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة والحقائق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشاؤه ان العبادات ماهيات مخترعة في الشريعة ليس لاهل العرف واللغة خبرة بها وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها كانت معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فيتعين اخذها على حسب ما تداولت بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زايد فيتبع الثالثة قال الشهيد ره في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسدة الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر انه يريد بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا اطلاق في الاوامر الشرعية كما توهمه بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذي منع اطلاق الاسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب في ان جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلمانع ان يمنع لزوم تقدمها على الامر لجواز اشتمالها به وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره في غير الحج غير معتد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر آخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث عليه كما لا يخفى هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من جهتين اما اولا فان دخول المضي في فاسد

الحج لا يقتضي كونه موضوعا بازاء الاعم فانه مع انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم الدليل على الملازمة فان قيل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثاني فلو انعقد له وان كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية فيه باعتبار لاحقه للصحيح قلنا الامر الثاني انما يتعلق باتمامه لا باتمامه لامتناع تعلق الامر اللاحق بالفعل السابق ولا ريب ان الباقي بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو نذر الحج لا يبرء ذمته به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ثانيا فلان ما ذكره من التفصيل بين حلف على ترك الصلوة والصوم فارقا فيه بين ما اذا تلبس به صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب انتفاء وصف الصحة عن مورده لامتناع توارد الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا يمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم الحلف وله وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مصليا درهما فاعطى من دخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى هذا وقوله وسائر العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على الماهيات الجعلية لكن يشكل الاول بان ماهيات المعاملات ليست من المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا لظهور ان معايش الانام لا ينتظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط او انها من المجعولات الشرعية في الجملة ولو في الشرائع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب العلامة في تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية اعني الانشاء محتجا عليه بانه لولاه للزم الكذب وسبق كل صيغة باخرى فيتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما ادعاه اذ الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا بضميمة قراين حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا ابتداء والا فدعوى ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة في اصل اللغة الى معنى الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقود ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل اختلفوا في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد** الى اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من ذهب الى ان ذلك بطريقة الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من اراد انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع **فنقول** استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كمفهوم المسمى ولا نزاع في جوازه في الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر حينئذ فيه العلاقة وهذا هو الذي يسمونه بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه الترديد والبدلية كالنكرة سواء كان جعل الترديد شطرا من المعنى او شرطا له ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه الترديد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار الترديد فيه ما لم يضمن بقيد معنى زيد هو متضح الفساد وقد ينزل كلام السكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني ويدعى رجوعه الى القسم السابق واما نحو مررت بالجد كم بالاحد ما بالتنوين فمؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل التنكير الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه او معانيه من حيث المجموع بان يتعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او يتعلق به من حيث الآحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فمع ثبوت الوضع يكون حقيقة ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظ ومن منع الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني بملاحظة العلاقة مع الآخر وبملاحظة الوضع في بعض والعلاقة في آخر فيكون من استعمال اللفظ في معنييه المجازيين او الحقيقية والمجازية وسيأتي الكلام في عدم جوازه بقول مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه حينئذ واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة التكرير ويظهر من صاحب المعالم ان النزاع في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنييه ومعانيه حقيقة او مجازا او غلطا حيث يعتبر تعلق بكل واحد من المعاني بل

ربما يدخل استعماله في معنى متناول لمعانيه اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معنييه على الوجه الذي قررناه في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ العبرة في المقام بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومعانيه الحقيقية حقيقة لتغاير النزاعين لا تبين ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة يكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في معنييه ومعانيه المجازية وهو نزاع اخر لا يختص بمورد الفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن القاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر التغاير بين النزاعات الثلثة بوجه اخر وذلك بان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخلو اما ان يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم استعمال المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد المقصود بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد كل واحد من المعنيين او المعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظه المأخوذة احاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه او لا والاول يطلق على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية والجمع مأخوذا بالنسبة الى المعنى الذي يطلق بالمفرد وان تعدد الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وعلى هذا فمعنى العينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلاثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما اريد من هيئة الجمع والثاني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون عين عين مكرر ثلثا فما زاد فيراد بكل ثلاث فصاعدا على الذوات والاختلاف ومثله الكلام في التثنية الثاني ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة الى الجميع من المعنيين او المعاني سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه او لا او من اللفظين المراد بكل واحد منهما معنى واحد مع اعتبار الفردية وبدونه ولا خفاء بان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه انما يتفرع على النزاع في المفرد جوازا وحقيقة ومجازا ونزاع المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حجتهم ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم يتفطنوا الاندراج تلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلته له ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره بما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فما زاد لتناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز في المفرد مطلقا حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما ساعد عليه التحقيق عبارة عن نوع تخصيص ينشئه الواضع مرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو الظاهر من تعريف الاخر له بانه تعيين شيء بشيء ح فاذا وضع لفظ المعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا في ما وضع له بحسب شيء من الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد خصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية كل وضع نفي الاخر على ما قررته من البيان لانا نقول الوضع تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا استحالة في توارد متعدده على اللفظ الواحد في نفسه لدوران تحققه مدار الجعل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لعدم ترتب قبح عليه ولا من حيث الاستعمال لا مكان مراعاة ما قرر الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه متابعته له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه وقلنا بانه يضع اللفظ مطلقا اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على اطلاقه وظاهر ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه حكم هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح

في المقام ولقائل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى والحد الدال عليه ممنوع او مأول بل عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص وعلى هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع لجواز ان يكون الملزوم واحد اللوازم وتوابع عديدة ولا يخفى بعده الثاني الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال من بعض منهم بكلام في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في سائر اللغات التي وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير به عما زاد على معنى واحد لاختصار في ان عدم الوجدان في مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به فقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ الثالث ان الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله في ما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه ومجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعدة الطبع عليه فقضية كون الوضع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم الرابع ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدر مع الانفراد وفي حال الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له وح فاستعماله في الازيد على المعنى الواحد اخلال بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو معنى شرط الوحدة وقد انكره وما زعم من ان هذا الاشتراط يقضي بجزئية الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا فلا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاستعمال يتحد عند تغير الحال في مسمياتها حيث لم يعتبر بقاؤها في التسمية الخامس ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع فقط كان مستعملا في بعض معانيه دون الجميع لا كلام فيه وان اريد به كل واحد لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله فيه مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد من معانيه ايضا لزم التناقض كما مر اذ قضية ارادة احدهما الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر عدم الاكتفاء به والجواب عن العلامة حيث ذكر هذه الحجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع وح فنختار كلا من التقديرين الاخيرين ولا اشكال اذ لا نسلم ان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره مرادا ايض وان وجد الاكتفاء بحسب ارادته فلا يلزم التناقض السادس ما استدل به بعضهم ومحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالي بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان الفرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه ولا نعني بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا بكونه وحده واذا استعمل في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده واذا استعمل في الجميع على ما يقتضيه الوضع لا وحده على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض وقد اورد عليه بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا في معنييه لا بقيد الوحدة لفوات بعض المعنى فيه وهو قيد الوحدة رجع البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل كما ترى مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة وهو عندنا فاسد كما سيأتي البينة عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال في المفرد مجازا مطلقا مضافا الى شمول بعض الادلة السابقة ان الفرض استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوطة بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان القائل بمجازيته انما يقول به من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء ونحن نبين فساد ذلك ونحقق ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية ومع الاغماض عن ذلك فالمجازية تتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان ادواتهما انما تدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد فمفادها التعدد في افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعاني كما بيناه لم يكن التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين ولنا على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة اعني المفرد وقد عرفت فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها مجازا في افادة التعدد في لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او في افادته بالنسبة الى ما اريد من المادة وما لم يرد منها وكلاهما مما لا يساعد الطبع والاستعمال على جوازه فان معاني الحروف انما تعتور على المعنى الذي يراد من مدخولها دون لفظه او معنى اخر لم يرد من مدخولها الا ترى ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ حتى انه لو اريد به اللفظ والاشارة اليه من حيث انه معنى او معنى اخر لم يقصد الاستعمال كالجارية وكذلك التنوين في قولك عين وعلى هذا القياس بقية اللواحق ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل

واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع فقط حجة من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد
من الغاء هذا القيد التقييد دفعا للتناقض فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه
وجوابه ان اللفظ غير موضوع للمعنى مع قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة
لا بالتضمن على ان الوحدة ان اريد بها ما يتصف بها المعنى في نفسه فاعتبارها مفهوما او مصداقا مع كونه حشوا اذ كل معنى فله فهو كذلك
غير مجد في ذلك ضرورة جواز ارادة جميع الوحدات وكذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان
عنى خبرا متعلقا بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف ولمعنى اخر وهو انه معنا وحده
اي لا مع غيره او ان اللفظ استعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار صح ما ذكروه من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون
كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجيه
كلامهم ان يقال المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد اي المنفرد عن غيره في تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة وحدته سواء اعتبرت
معنى اسميا او معنى حرفيا بان اخذت آلة لملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة في مدلول اسم الاشارة
فيستقيم ما ادعاه المستدل من التنافي ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان لا سيما الوجه الاول لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه
كما مر ومما ينبه عليه انا اذا راجعنا وجداننا عند وضع اللفظ للمعنى نجد ان حصول الوضع منا لنفس المعنى من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا
عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشأن في جميع الاوضاع مع ان ما ذكروه على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا
لفظا لمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة امر اخر فلا ريب في جوازه والاعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز استعماله في المعنيين حقيقة لانتفاء
المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادا منه مستعملا
فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه وجعلوا الاطلاق عليه بدون الشرط حيث يراد معه غيره استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب
الى السداد واسلم من الفساد مما التزموا به من جزئية الوحدة وان كان مشاركا معه في الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان التبادر من
استعمال اللفظ استعماله في معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه لا وضع
وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز حجة من اجازه حقيقة ان اللفظ موضوع
لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المرادة انه
استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع ولهم جواب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع الدليل الاول
لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزءا للمعنى منافية لارادة غيره وتسليم المدعى في التثنية والجمع لانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف فيجوز اخذه بمعان مختلفة نحو وجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم منافاتها الارادة معنى اخر من
حيث الوضع ومع كون التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد معنى المكرر وبنى الكلام على تسليمه لما ادعاه هذا القائل في التثنية   تنزيل
والجمع انه في غير محله فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع كان تجويزه للاستعمال المذكور فيهما اعم من تجويز صاحب
المعالم على ما يقتضيه بيانه والا كان منافيا له كما يتضح مما نبهنا عليه عند تحرير محل النزاع احتج القائل بظهوره في الجميع عند
عدم القرينة بانه اما ان يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين ان يحمل على الجميع ولقوله تعالى ولله يسجد
من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض وقد استعمل فيهما اما في
الاول فبدليل اسناده الى الشجر والدواب واما في الثاني فبدليل اسناده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع لا يختص بالكثير وقوله تعالى
ان الله وملئكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما بدليل الاسناد والجواب اما
عن الاول فبانه انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فمخالفة الاستعمال المذكور للاصل
حيث ندرة موارده على تقدير تحققه لا يقصر عن مخالفة الاجمال له ان لم يزد عليه فيتحاض الاصلان فيجب الوقف واما عن الثاني فبالتزام
تقدير فعل في الايتين بقرينة المذكور فيقدر في الاول يسجد وفي الثاني يصلي على حد قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض ويرد عليه انه مشكل
بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وقد يقال ان فيه ايضا مناسبة مدلول المشاكلة معا او يحمل السجود والصلوة على المعنى
الاعم فيراد به الخضوع ومنها اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير بخضوعهم لما كان اتم لمرتبتهم فيه على غيرهم من حيث اظهاره على الجوارح بخلاف
الجوامع بما سبق ذكرهم بخصوصهم وان اندرج مع غيرهم في عموم من في الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما في الايتين في المعنيين فليس
فيه ما يوجب كونه على الحقيقة لو سلم فهو ظهور بالقرينة فمن اين يثبت الظهور عند عدمها كما هو المدعى احتج من اجازه في المفرد

مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجازية وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية فلانهما في قوة تكرير المفرد فكما
يجوز ان يراد به عند التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما في قوته وايضا لا ريب في جواز تثنية الاعلام وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو في
مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما في قوة تكرير المفرد مطلقا حتى في جواز ارادة المعاني المختلفة منهما وتثنيتهما من الاعلام ما ول بالمسمى
مجازا وذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد به التبادر فيختص لحوقها باسماء الاجناس
فان المفهوم في قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال افراد من مفهوم رجل لا من لفظه كما في التثنية والجمع من سائر
اللغات في الا ان تنجبر بان حكم المسمى عليهما من غير تكلف ومما يدل على التاويل المذكور في الاعلام دخول لام التعريف عليها مع امتناع دخولها
على مفردها ووصفها معها بالمعرف وعند التجريد بالمنكر واما نحو هذان رفعا وهذين نصبا وجرا فانها موضوعا بوضع مستقل للاشارة في الحالين
الى كل فردين مما يشار اليهما وليسا بتثنيته هذا لامتناعهما بغير التاويل ومع ذلك يلزم عدم اختصاصهما بالفردين المشار اليهما الكلية المسمى مع ان المتبادر
خلافه ومن اكتفى في بناء التثنية والجمع باتحاد اللفظ فله ان يلتزم بان كلا منهما موضوع بذاته بوضع واحد كما قررنا وان لفظ المفرد مستعمل في
لفظه والاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي متعلقا بلفظهما باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى معناها
او ان المفرد المذكور مستعمل في معناه والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ اخر مثله على ان يكون معناه مرادا او موردا للحكم المذكور وذلك لا يمنع
جريان حكم المسمى عليها كما يشهد به ضرورة الاستعمال حجة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد انهما بمنزلة ما يدلان على التعدد فيجوز ارادة
المعاني المختلفة منهما بخلاف المفرد وجوابهما انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فمن اين
يدلان على التعدد فيما زاد عليه حجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ظاهر فان النفي انما يقتضي
العموم فيما افاده الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني لم يكن اثر النفي الا افادة العموم فيه ايضا ولو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز
بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذن يكون الدليل
اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل معنى من معانيه على البدلية
كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة المنفية بلا تعدد
مدار التنكير ويتجه عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه فنفيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكرة فان مدلولها احد   المقول
المعاني لا بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع وسيأتي توضيح لذلك في محله ان شاء الله وان كان قول المذكور مبنيا على ما زعمه السكاكي فهو مع فساده في نفسه كما
اشرنا اليه يوجب بطلانه للخروج عن محل البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال
مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام في ابعاض اللفظ فلا يجوز في نحو ضرب بلال في ضرب بلال وليس الا دعاء في
موارده منه لانه في معنى حرفين وربما يرتكب مثله في الكتابة مع من الالتبس فصل اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
والمجازي معا فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون وهم بين من يجعله مجازا وبين من يجعله حقيقة ومجازا بالاعتبارين ومحل النزاع ان يطلق
اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كالوكز ويراد به ذلك وذلك انما يكون بان يطلق ويراد معناه الحقيقي بملاحظة العلاقة ومنه يظهر ان
القول بكون الاستعمال المذكور مجازا نظرا الى استلزامه الغاء قيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خروج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة السابقة
نعم هو من جزئيات المسئلة الاتية واما استعماله في معنى يتناول المعنيين بان يتناول الكلي لافراده او يتناول الكل لاجزائه فلا ريب في جوازه مع لوجود
ثبوته مع العلاقة ويسمى النوع الثاني بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه
وتحرير بعضهم النزاع في القسم الاول غير مستقيم طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين
ما اذا كان المعنى المجازي مجازا بالمعنى المراد او لغيره وهذا ظاهر لا به ما اذا كان المعنيان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم
القائلين بالوضع في المركبات جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه في المجاز المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندنا عدم جواز ذلك مطلقا لنا
ان هذا الاستعمال ليس على الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان لحوقه للاستعمال ان كان بالقياس الى كل واحد من
الاعتبارين فلحوقه للاستعمال باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما اما
بطريق الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يأبى ارادة غيره معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتمسك
في ذلك بما ذكره اهل البيان من ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فينافيه ضرورة ان ملزوم معاند الشيء معاند له فيمتنع ان يجتمع معه
واعترض عليه بعض اهل التحقيق والتدقيق بانه يمكن ان يقال المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى المجازي
واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين

ولا يخفى ما فيه لان المستدل انما يتمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا ريب ان المفهوم من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مط ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان ذلك تاويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه مع ان وجود القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية ح مانعة عن ارادة الملزوم بدلا عن ارادة اللازم وانما يصح ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع ارادة جواز الملزوم بدله وكانه مبنى عليه نعم يرد على المستدل امران الاول ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصول بين اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة دالة عليه او استعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية فالاستدلال المذكور ناش عن الخلط بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول بط قطعا لانتقاضه باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر وظاهر ان القرينة لا تعاند لارادته كذلك بل تستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة على من اجاز الاستعمال مجازا لانه يمكن ان يختار الاحتمال الاول ويدفع الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية فلا يتم النقض بها لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني على التمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قرينة عليه فيحتج المجوزون بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز مجاز بها ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فاذا اريد معه غيره وجب الغاؤها فيكون الاستعمال باعتباره مجازا ايض وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين حكمه وجواب الكل يظهر بما قررناه في حجة المنع **واعلم ان من اكتفى في بناء** التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصلح العالم يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين فاطلاق المنع منه بالاعتبار المذكور ليس في محله **فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد مطلقا** بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال كما مر اذ لم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال ولك ان تستنبط مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المعنى الحقيقي المتقدمين واما اذا استعمل في معنى مجازي شامل لمعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حذو ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لفقد مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد فرد ان منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله فيه وفي معناه الحقيقي او المجازي معا واما استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من الاخر او المتعدد منه **تنبيه قد ورد في كثير من الاخبار** ان في القران سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايض لا اشكال على الظ في جواز قصد الدعاء بالقرائة فربما امكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنيين حيث يقصد به اللفظ المحكي والا لم يكن قرانا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلا الوهمين فاسد اما الاول فلجواز ان يكون بطون القران بطونا لظاهره وان لم نساعد افهامنا على التوفيق بينها فيكون ح مرادة بارادته او يكون مستعملا في معنى الظاهر ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ح ان يراد بالفاظها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد بعد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا ولم يصح السكوت عليها من غير ضميمة تتم المعنى بها بل بمعنى استعمال اللفظ على نفس انه لفظ المطلق باطلاق اخر مشابه على الخلاف في الاعتبار مهية وشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لامكن التفصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايض وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير اليه باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يغاير المعنى الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد ان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله

قوله استعمال اللفظ في معنيين

فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظ من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره فيظن ان التورية من هذا الباب وليس كذلك اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظاهر واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويلا على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب لم ينفع ارادة مخالف الظاهر معه **فصل المشتق هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا وللبد بينهما من مناسبة ليتحقق الاخذ والاشتقاق** واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل بترتيبه اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك ونكى وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ واخذ اصلا باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل الماخوذ اللفظ منه لفظ اخر او الموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب في القاموس الجذب ليس مقلوبه بل لغة صحيحة ووهم الجوهري وغيره والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل منهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز عنه في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل ومعرفته انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصود تعريف ماهية الاشتقاق وفساده ظ لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئيا للاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة ماهيته فيلزم الدور ايض اذ لو توقف معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقا جزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايض الغرض من تعريف مهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الملحوظ في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق الاتفاقي **والتحقيق ان يجاب بان المراد بالمشتق** المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل الفرع هو معرفة الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وعن دخول مثل الاستعجال والاستخراج حيث يتوافقان في الحروف الزوائد وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوائد وقولنا او حكما لدخول نحو قول وقال فان الالف المقلوبة عن الواو في الاعلال واو حكما وكذلك عد من اوصنفا ان الفاء المحذوف في حكم المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى احتراز عن مثل ضرب بمعنى عرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو يتناول ما اذا اتحد المعنى فيهما كالقتل والمقتل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق ويعتبر مخالفة ما بينهما في المعنى نظرا الى عدم فائدة في الاشتقاق بدونها او اختلف شواء كان بالزيادة كضارب عن الضرب او بالنقص كضرب من ضرب على ما يراه الكوفيون وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيبه والمراد به ما يتناول الترتيب الحقيقي كامر والحكمي كقه من الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدول وهو ما خرج عن صيغته الاصلية الفرق بينه وبين غيره من انواع المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من مبانيها على ان يكون الاصل بقاؤها عليها **واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير** في اللفظ تحقيقا لمغايرة الاصلية والفرعية وذلك اما بزيادة حرف او حركة او نقصان احدهما او بالمركب منهما ثنائيا او ثلثيا او رباعيا فيرتقي الاقسام الى خمسة عشر قسما وينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي والحكمي ليدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه موكول الى فن الصرف ولا من حيث مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في صدقه وبقاه من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد يرد عليك تفصيلها **ثم اعلم انهم ارادوا** بالمشتق الذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما ستحققه ولا باس بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى حال النطق وذلك لغالب وقع مطلقا كضرب او بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المضي بالنسبة اليه كما في قولك سيجيء زيد وقد اكرم اباك وفرع على ذلك الحال في الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمتصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما زعمه النحاة حيث طردوا بالتزامهم على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الحال اعني اوائل زمان الاستقبال او الاستقبال بمعنى ما بعدهما كما عرفت على الاشتراك اللفظي او المعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك الان او غدا وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وفسر الحال باواخر زمان الماضي واوائل زمان الاستقبال وقد يتغير بلم ولما فيختص بالماضي كما

الفصل في المشتق

ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم ان استعمالها مجاز ح وكان الذوق لا يساعد على ذلك واما استعمال كل
منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فمجاز قطعا لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيجي تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم
المفعول وهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدء في الحال كما انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدء في الاستقبال ثم قد يطلق ويتبادر
منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد او مصنوعه او مكتوبه وقد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد او مسكونه او مقدوره ومنه
دابة مسرجة وربما زخرفة خزنته واوراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة
على ما سياتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدء في الحال والماضي ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على يوم
يشابهه من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين عليه السلام يوم عاشوراء ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدء فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان وهو
حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدء والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقة فيما اعد للالية
او اختص بها شيء حصل به المبدء او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدء فاورد ذلك يختلف باختلاف
المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الاتي وهو بعيد **فصل اطلاق المشتق على الذات**
المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه
على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها حقيقة ان كان مما لا يمكن بقائه والا فمجاز ورابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما
يطرء عليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض والا فمجاز ولا بد اولا من تحرير محل النزاع وذلك يتم برسم امور الاول لا خفاء في ان المشتق
المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي فح فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات
من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثيرة
منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه وان اطلاق بقية
الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به يصلحها اظهرها الثاني لعدم ملائمة جميع ما اورده في المقام على الاول والعلامة التفتازاني اخص
موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم
طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل وهو توهم لعدم مساعدة اطلاق عناوينهم وامثلتهم عليه وبعضهم خصهما اذا لم يتصف المحل
بالضد الوجودي ونقل الاتفاق في المتصف به على المجازية مط واحتج عليه **بان الاجماع منعقد** على عدم تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى
كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واتصف محله بوصف وجودي يضاده وفيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعقد
القائلون به حقيقة في الماضي مط ... ان المنع هناك شرعي لا وضعي وان اريد اجماع اهل اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع
الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما اذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مط اذا كان محكوما
عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تعالى الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اقتلوا المشركين
ونحو ذلك يتناول ... بهذه الصفات حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التراكيب
وظاهر ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك واما تلك الدلالة فانما ثبتت من حيث كون المشتق
كليا متناولا لجميع افراد طبيعته لا من حيث كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه ... فرد معهود او افراد معهودة نحو المشرك او
المشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ... ثبوته ... كما في قولك اجلد الزاني واقطع السارق
ومنه واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدل ما اعتبره من كونه محكوما لكان اقرب مما ذكره مع ان انتفاء النزاع في المحكوم عليه
لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثاني الازمنة المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان تؤخذ بالقياس الى النطق كما صرح به
بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تاخر عنه فيدخل في الاول
نحو اكرمت وساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف حال
النطق فيخرج الاولان عن القسمين الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين و
هو الموافق للتحقيق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدء باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف باعتبار
ما بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمان
الاتصاف واكرمت وساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف او الاكرام او
ما بعده ... حال النطق ولا يندخلان في القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلاثة المقيسة الى النطق محتمل

لكل من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال التلبس والاولى ان يؤخذ الازمنة الثلاثة باعتبار الزمن الذي يطلق المشتق على الذات باعتباره
ليستقيم مقابلته بحال النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنته والمستقبل ما تاخرت عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه
الاخير اعتباري الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد الحدثية باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما
وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الخاص اعني المبدء الماخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه ومما بعده ولهذا فارق الفعل
من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن اخر واعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره
ذكره النحاة سر ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتني على اخذ الزمان جزءا من
معناه على ما سبق الى بعض الاوهام **اذا عرفت هذا فالحق ان المشتق** ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة في
الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما والا فحقيقة كان في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان اصحاب القائل والساكب والاكل
والهادم والقاطع وكذا ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كمكرم ومصرف ومستخرج ونحوها اذا اطلقت يتبادر منها ما اتصف
بالمبدء حال الاتصاف وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل وحايل
وحي وميت وقائم وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومعتل ومنكر وصحيح ومريض ومحب ومعاد ومبغض وحسنا ومالك الى غير ذلك
يتبادر منها المتصف بالمبدء حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناش من تعدد الوضع
او من تركب الهيئة مع المواد المتعدية وغير المتعدية وجهان **واعلم انه قد يطلق المشتق** ويراد به المتصف بثانية المبدء وقوة
كما في هذا الدواء نافع كذا او مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدء وباتخاذه حرفة
وصناعة كالكاتب والصايغ والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الثانية والملكة او الاتخاذ حرفة في الزمان الذي يطلق المشتق على
الذات باعتباره وفي الثاني خاصة سبق حصوله مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على الذات باعتباره قد يكون حال النطق وذلك
فيما اذا حمل على الجزئيات نحو زيد قائم والفاصل المعهود كريم وكذا النداء نحو يا قائم ويا قائل وقد يكون حال الوجود الموضوع وذلك فيما اذا حمل
على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع متعلقه وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما في اعطيت او ساعطي فقيرا او ...
وربما يعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما قبلها **حجة القول بانه حقيقة في المشتق**
مط انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايض لانه خارج بالاجماع وبان النحاة اطبقوا على انه اسم
فاعل وظاهر التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له المبدء خرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول
الماضي ايض وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة وليس الا باعتبار اتصافهما بالمبدء في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق
السلب من غير خلافه **والجواب اما عن الاول** فبان الاستعمال اعم من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي
فانما يتم على تحقيقنا المتقدم في المشتقات الماخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت تجوز اطلاقها
عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت وح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على ما مر تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن
الاصل في المشتقات الغير المتعدية على تقدير تسليمه **واما عن الثاني** فبان المدار في التسمية عندهم على مجرد الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي
والمضارع **واما عن الثالث** فبان المراد من له المبدء والمبدء والتعبير تسامح **واما عن الرابع** فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي قائمة بالنفس
حال النوم والغفلة ايض غاية الامر انه ذاهل في هاتين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم **حجة القول بانه مجاز في الماضي** انه يصدق
السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه ولا يقال ثبوته في الحال اخص من ثبوته مط فنفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال قيدا للمنفي بل للنفي فليس المقصود نفي المقيد ليستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك
النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا كيف لا ينافي وصريح العرف واللغة يحكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا
لوجود العلاقة المصححة واجيب بانه ان اريد الصدق بحسب اللغة فمم او بحسب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يق ان اريد ان ضاربا قولنا
ليس بضارب فمم لان ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا
ولغة الا حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا وان اريد انه يصدق قولنا الضارب منفي في الجملة وانه يجامع قولنا الضارب ثابت في الجملة
او انه ضارب فمم ولا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا **حجة القول بانه حقيقة في الماضي** اذا لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان
للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان صيغها مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود
واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق عليه عندهم انه متلبس بالتكلم وان كان غير منقض عنه كذا الكلام

في بواقي الصفات ولجواز هذا القائل ان اراد ان المشتقات الماخوذة من الصفات الثابتة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح
كلامه ووجه نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه واعتبره غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي
المتشاغل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض دليله على دعويه صحة القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف
اكثريا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم وغيرها والجواب
ان تلك المشتقات ان اعتبر فيها من حيث صيرورة مباديها ملكات لمحالها فصدقها بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى و
ان اعتبرت بحسب نفس مباديها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدأ في الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية الاتصاف لا اثر له في الامثلة
المذكورة **تنبيهات الاول مفهوم المشتق** عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ ومتحد معها في الوجود
الخارجي فما اشتهر في العبارة والالسنة من ان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ فانما هو مسامحة منهم في التعبير وتفسير للشي بلوازمه وهو وارد على خلاف التحقيق
لان المراد بالذات او الشي ان كان مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات او الشي عرضي لافراده
والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا بالضرورة وان اريد بها ما صدق عليه الذات او الشي فمع انه لا يناسب وقوعه محمولا يلزم ان ينقلب مادة
الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب وضاحك بالضرورة لان ثبوت
الشي لنفسه ضروري ويمكن ان يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن
مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشي والذات مطلقا
بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف
قوة او فعلا ان كانت مقيدة به انعقدت الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب
بالفعل او بالقوة بالضرورة **ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك** بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان لحوق مفهوم الذات
او الشي لمصاديقهما ايضا ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات او الشي مفهوما او مصداقا للمدلول
المشتق بساطة مدلوله فالدليل المذكور على تقدير تسليمه اخص من المدعى الثاني ذهب جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو
الفرق بين الشي لا بشرط وبينه بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوف به وان اعتبر
لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين
الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم وتحقيق المقام ان حمل الشي على شي يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل و
اتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد و
الناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شي واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة
فيلحقها بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه الماخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظرا الى
اتحاد ما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا
واحدا ولو بالاعتبار فان اخذ الجزآن بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما
وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد
المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلثة اخذ المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة
الى المجموع من حيث المجموع اذا تبين عندك هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا و
يعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم والحركة بل انما نريد به الذات وحدها
فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبرا لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو ولا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال
فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يجدي فرقا في المقام فالحق ان
الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشي وذي الشي فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها لا يقال يلزم ان
ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز والتمحل في ابطال
المباحث اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث يشترط في صدق المشتق على شي حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون
واسطة في العروض اي كان صفة كالضارب والقاتل فان مبدأيهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تاثير ولا قيام له الا بالمؤثر وكالعالم والقائم
والنائم فان مباديها اثار وصفات وانما قيامها بالمتاثر والمتصف واما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا

من دون واسطة في المقام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه
يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد هذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق واستدلوا
بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء
وقائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تاثير وقيامهما بالفاعل
كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم كما انه بمعنى
المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته
كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف **اما الاول فلانه** مشترك الورود اذ الظاهر اطباق الفريقين
على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى
ولهذا لم يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشي بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق
واجد المبدأ ووجدان الشي لنفسه ضروري مستند الى ذاته فهو اولى من وجدان غيره له فهو اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعاة
مثل هذه الامور الخفية **واما الثاني** فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى
لكن قياما صدوريا لا حلوليا كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما
يخل بالمقصود ومما قررنا يظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق بشي صدق المشتق منه عليه فعدم اطلاق السخي ونحوه عليه تعالى اما للمنع شرعا
بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدأ به تعالى كما يظهر وجهه مما مر انفا وسابقا **المقالة الاولى في جملة من المباحث**
المتعلقة بالكتاب والسنة القول في الامر فصل المحققون ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما
يقال امره بكذا وبين الشان كما يقال شغله امر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه
ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب العرف واللغة واما بحسب
الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشي هل يقتضي كذا اولا وقد يطلق ويراد به القول
المخصوص اعني ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمعونه على الاوامر على خلاف القياس وهذا الاصطلاح
موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح النحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه
حقيقة في هذا المعنى اعني القول المخصوص وجعلوا النزاع في بقية معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها لانه اولى من الاشتراك ومنهم من
جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشان حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من تعرض
على كلامه وهو منهم بمكانة من الوهن ومنشاؤه الغلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول الا نادرا
عرفا الا مجازا فان المفهوم من قول القائل انا امرته بكذا او زيد امر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه مع تبادر ذلك الى الفهم في مثل الفرض
الثاني نظرا الى انه الطريق المتداول في التادية عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ فانما هو من باب القرينة الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو
ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلامهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم
صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاشاعرة من تفسير الامر باعتبار
اللغة بالقول بحمله على القول النفسي بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع الى ما ذكرناه هذا واما ما تمسك به القائل بمجازيته في غير القول فهو
ان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يكن هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر وغيره فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع
العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الشان بحيث يعتمد عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك
المعنوي مدفوع على تقدير تسليم اصله بانا لا نجد هناك قدرا مشتركا بين القول وبين الشان الا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق
ما صدق عليه مفهوم احدهما دون نفس مفهوم احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام
فخرج الدعاء والالتماس لعدم الوصفين والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبقول غيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن
حصره بالنوع الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني ما دل عليه لفظ المصدر
فخرج الاستفهام باعتبار معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو علمني وفهمني اذ اشتمل على بقية القيود
ودخل نحو اترك باعتبار الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار متعلقه انه نهي عنه وخرج نحو لا تترك فانه نهي عن الترك وان صدق عليه باعتبار
الفعل المقيد انه امر به وبالجملة فهما داخلان في الامر باعتبار وفي النهي باعتبار ومنهم من عين دخول الاول في النهي والثاني في الامر جمودا على ظاهر الحد

نظر الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجوبي وهذا منه مخالف للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدلا العلو ومنهم من اعتبرهما معا
الحق ان اختصاص لفظ الامر وضعا بالطلب الصادر عن العالي يوجب اظهار المستعمل وافادته لعلو من يسنده اليه على المامور كما ان اختصاص الدعاء بطلب السافل
من العالي يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين في الرتبة من الاخر يوجب افادة تساويهما في الرتبة وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي اختصاص
وضعي وقد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه بالعالي لان الالزام بمعنى جعل الشيء لازما حقيقة انما هو شان العالي
دون غيره فيفيد الاستعلاء على ما تقدم ويدفعه انا لا نريد بالالزام الا طلب الفعل مع عدم الرضا بتركه وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقي على ان الالزام
الحقيقي لا يختص بالعالي لجواز صدوره عن المساوي والسائل كما لو التزم المولى بالحاح حاجة لعبده ولو بعهد بشهادة او واعد على وجه يلزمه الوفاء به عقلا
فان الالزام يتحقق منه شرعا او عقلا مع انه لا يصدق الامر ثم ان اراد القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه ان لم يلاحظ الاستعلاء
عليه فان معنا طلب علو النفس واظهاره لا ما يعم اظهار علو الغير والا فلا ندفع قوله وقول من اعتبر الاستعلاء فقط بما عدا الماخذ لنهاهة التنبيه على
خلافه ثم هل يعتبر في العالي ان يكون عاليا حقيقيا او بحسب العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعواه او دعوى من يسند اليه الامر واحتمالها جوابا لما
قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للملائه فماذا تامرون فان قدرنا المفعول العساكر والرعايا فلا اشكال في كونه حقيقة وان قدرناه ضمير المتكلم كان
مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم فيبتني كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجوه المذكورة ثم ما اعتبرناه في الحد من قيد الالزام مما نفاه
بعضهم فادرج الندب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد شهادة التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت
الاستحباب وما نقل ان بريرة لما اراد النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع الى زوجها قالت تامرني يا رسول الله فقال لا بل انما انا شافع فنفى الامر واثبات الشفاعة
التي هي للندب ويساعد عليه ظاهر بعض الايات الاتية حيث اشتملت على تهديد مخالف الامر وذمه ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد
في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الاطلاق مع ان تجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض
المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضي الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب لانه ارشاد وليس بشيء اذ لا نعني بالاستعلاء
الا طلب العلو واظهاره باطلاق اللفظ الموضوع للعالي على ما عرفت وظاهر ان افادة هذا المعنى لا يقتضي ان يكون هناك حكم على المخاطب او غيره
فضلا من ان يكون كونه ايجابا وبالجملة فالعالي في اوامره الايجابية وغيرها غير خارج عن كونه عاليا فاذا اتى بلفظ مبني على علوه كان ذلك منه استعلاء
الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة ولم يذهب الى وهم انه يقتضي حكما او الزاما وهذا ظاهر واما تعليله بان الندب
ارشاد فغير عن الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة الى ما هو طريق السداد فالايجاب ايضا كذلك وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد
احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب ندب ولا بد ان يكون المقسم اعم وفيه ان التقسيم قرينة على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم و
الاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى ما ليس حقيقة فيه قطعا كالارشاد والتعجيز والتسخير كذا قيل وفيه نظر وبانه يستعمل تارة في
الايجاب واخرى في الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك وفيه ان الاستعمال في خصوص الايجاب واقع وقد سبق
منا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التقدير على انا قد بينا ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو
فعل المامور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد المدعى **فصل اختلفوا في ان صيغة الامر هل تقتضي الايجاب**
اولا الى مذاهب ومنهم من عنون المبحث بقوله صيغة افعل وما في معناها وكان نظره الى ان التعبير بلفظ الامر
ربما يوهم ارادة اللفظ لكن قوله وما في معناها ينافي ظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن المبحث قطعا الا ان يراد بما في معناها
وضعا وايضا يتناول ما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسد واولى
ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة عن العالي ولا يخفى من بعد والتحقيق هو
الاول لانه لما كان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في سائر مباحثنا المتعلقة بالالفاظ لئلا
يخرج عن كونها مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا علاقة ان يكون ذلك داخلا في مدلول لفظ الامر بان يكون معنا خصوص
الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل او التجوز بل على ان يكون ذلك مدلولا للفظ الامر من حيث العهد او معتبرا في البحث عن الصيغة كما في
لفظ العام والخاص المطلق والمقيد الى غير ذلك مما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة منهم في ما
من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وعلى
قياسه الندب وهذه انما تصلح لان تكون معاني التزامية للصيغة في الحد بالحيثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد
الالزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فتدل عليه الصيغة بالمطابقة فلا يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه
تكلف من غير حاجة تمس اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العقلاء مخالفه لترتيبه فلا ينافي ان يكون المقصود دلالته على الالزام

مطلقا كما سبق الى بعض الاوهام فان تخصيص الباب به انما هو بالنظر الى ان اثر الالزام لا يظهر الا في مثله ثم اعلم ان الفاضل المعاصر عنون
نزاع القوم في صيغة الامر بعنوان على ثلث صور الاولى ان العالي اذا اورد هذه الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني
يذم تاركه ويعاقب عليه اولا الثانية ان هذه الصيغة بمجردها هل يفيد الالزام مطلقا فيلزمها منها اذا صدرت عن العالي افادة الايجاب
الاصطلاحي اولا الثالثة ان الصيغة بمجردها هل يفيد الايجاب الاصطلاحي نظرا الى دلالتها على الالزام وعلو المتلفظ بها ما لم يكشف خلافه
اولا وفرق بين الصورتين الاولى بعد ما نفاها او لا يجوز كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالي
بقيده اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية فانه قد صرح فيها بكونه معنى الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة الصادرة عن غيره الى
حقيقة او مجازا وقد صرح في الثاني بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الطرف والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اولهما
داخل فيه في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع عرافة بعد ما اعترف بتصريح كثير منهم بمحل النزاع على ذلك هذا ملخص كلامه
ومحصل مرامه وانت خبير بان مدلول فعل الامر يدل على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك مدعوا ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ
عال مما لا يكاد يلتزم به من له ادنى دربة بالمحاورات فنسبته الى الاكثر كما هو قضية كلامه عجيب وعجب من ذلك انه استغرب بعد ذلك مقالتهم التي
رماهم بها في الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم وكان الذي اوقعهم في ذلك ما وجده في كلامهم من لفظ الوجوب والايجاب وتسميتهم اياها امرا وقد
انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة وان مطلق الامر يقتضي الوجوب والايجاب الاصطلاحيين لغة وقضاه تعرضنا لما مر ذكره ان الاحتجاج
التي قرئها في صيغة الامر تجري في لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا والتحقيق ان ما اختاره هناك من توجه النزاع الى الصورة الاخيرة
متجه هنا لكن مع تبديل علو المتلفظ بعلو المسند اليه كما عرفت والفرق غير خفي **اذا تقرر هذا فالحق عندي** ان صيغة الامر حقيقة
في طلب الفعل فقط مطلقا لكن حيث يطلق الطلب ينبعث منه الالزام وعدم الرضا بالترك تبادرا اطلاقيا ولهذا تحمل الاوامر المطلقة
على الايجاب مع انا نجعل استعمالها في الندب حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة في الوجوب اعني الايجاب فقط وذهب علم الهدى الى انها
مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط ومرجع كلامه اما الى دعوى ان الشارع وضع لفظ الامر
للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركا بينه وبين الندب فيفتي ورود في كلامه حمل على مصطلحه او انه يرجح في استعماله الشرعية او مطلقا
وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمله في الندب عبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهنا اقوال اخر شاذة لا ينبغي ان يلتفت اليها لنا على
ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر عليه فان الانفهام من نفس الصيغة الا مجرد الطلب وذلك اية الحقيقة واذا انت العرف
نعت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم الرضا بالترك حتى ما ورد طلب مطلق سواء كان بصيغة
افعل او غيرها تبادر منه ذلك عرفا ولذا تجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك ما طلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح بالالزام وليس ذلك الا لاستظهار منه
الالزام ولولا ذلك لما دلت الجمل الخبرية المستعملة في الطلب كيرحمك الله ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة لها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب
على تقدير قصد الاخبار او منافاته لسياق الكلام لا يعينها للوجوب وكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل دعوى الوجوب
اقرب الى معنى الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي تشبه بالوقوع ينصرف عند تعذر الحقيقة اليه تكلف لا يساعد عليه
الوجدان ولما ما يقال من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كالاجماع او العقل فهو ظاهر في الوجوب فمحمول عليه بعيد عن التحقيق اذ لا تعويل على الظواهر
غير الالفاظ وانما التعويل على ظاهر الكتابة والاشارة فبواسطة التعويل على ظاهر مدلولها من الالفاظ والاشارة عند اهل العرف كاللفظ لا يقال دعوى
تبادر الالزام من الطلب هنا تشاف ما ذكروا لان من ان التبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول عدم الاشارة سابقا الى ان التبادر على تقدير
ثم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه اي ترك تقييده وعن سائر القرائن اللاحقة له وهذا هو الذي ذكرناه علامة للحقيقة وقد يستند الى ملاحظة
اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام منه انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول
استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوص غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي
يتحد معنا المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد عرفت في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه
لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل
المذكور في موارده وفيه نظر وقد استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون
ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك قال وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر المشترك غير
معقول **وفيه ما لا يخفى** اذ الايجاب بمعنى بسيط ليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المؤكد
الذي من لوازمه المنع عن الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يامر الولي ولا يخطر بباله مفهوم الترك فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق ما يليكه على ...

الذم والعقاب لو كان الامر حقيقة للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترك المتأكد كما
هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتأكد لان النفي في النفي راجع الى الاثبات وهذا لا يكون جزءا من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من
الترك مجازا عن تأكد الطلب كان جزءا من الوجوب وفصلا له ولكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب المتوقف على تصور الترك وأما ثانيا
فلان عدم انفكاك الطلب عن احد النقيضين في حق الغافل لا يوجب استعمال اللفظ فيه مع انه قد ورد في بعض الاخبار تعلق امر واحد بامور متعددة
بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولابد في مثل ذلك من الحمل على
القدر المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا واستدل بعض من وافقنا في المذهب بوجهين آخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب و
اخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الآخر وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك
وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرنا وقد يعارض بانه على تقدير كونه موضوعا
للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز اللازم على تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلة
استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع له اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة مبنية على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من
الخصوصيتين متضحة الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما
تقييده بجواز الترك وعدم جوازه فمما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين الرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت
فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل واعلم ان هيئة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من
الآمر لا من حيث كونه معنى مستقلا بالملاحظة بل من حيث كونه آلة ومرآة لملاحظة حال المأمور به باعتبار حال المأمور باعتبار فتكون على حد الحروف في كونها موضوعة
بالوضع العام للمعنى الخاص فللامر بحسب هذين الاعتبارين نسبتان تعليقيتان وله نسبة بالنسبة الى الآمر وهي نسبة صدقية فقولنا الامر موضوع للقدر
المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان
الملحوظ في وضعه بازائها هو ذلك القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصيات
الملحوظة بذلك العنوان وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب لو اريد به الفرد مع ما
يلحقه بحسب المرتبة من المنع من النقيض او عدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب واما على الاول
فان جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعلناه من سنخ الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي يمتاز من
الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب ان ضم باعتبار البد المنع من النقيض والا كان مجازا ولك
ان تنزل قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والقدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في هذه المفاهيم الكلية او افراده
المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا انا نريد بخصوصيات الطلب افراده مفهوما مع القيد بالنسب الثلاث لا كل
فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كذلك بامر واحد لاشتراك الجميع في كونه طلبا مقيدا بنسب ثلث
غاية الامر ان المعنى المذكور في القسم الاول ينتزع من امور عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولا فرق في
ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث بين الجميع اذ لم يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فاعل واحد فيصح
اطلاقه على الواحد المتعدد ومن هنا كان نحو صلوا اذا جعل خطابا الى من يجب عليه فريضة وتستحب عنه وصل الفرائض والنوافل ونحو ذلك على حقيقة
حجة المشهور امور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك آية الوجوب واذا
ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بظواهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على
الوجوب من غير نكير ولا يستدل ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
فانه انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع منه عقلا وشرعا لا اطلاق المانع مطلقا لامتناع الترك بدونه فلا امتناع حمل الاستفهام
منه تعالى على حقيقته لعلمه بالمانع على تقديره محققه ويدل مع ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم والذم والتوبيخ دليل الوجوب او لامتناع الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يتعين حمله على الانكار التوبيخي الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل
المحرم لامكان حمله على ارادة التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللومي الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا ينافيه اللعنة والطرد المترتبين
عليه كما يدل الآية الاخرى عليه لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمه تعالى واستكباره حيث قال انا خير منه واما ما يقال في دفعه من ان
استكباره لم يكن عليه تعالى بل على آدم فلم يرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة فليس بشيء لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل
آدم وترك طاعته في استحقاقه لا يوجب الطرد واللعنة لا سيما بالنسبة الى الذين في انفسهم شيء من العبودية والانقياد وهذا كله في محل المنع

يدل

يدل على حرمة استكباره وقوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله تعالى فما يكون لك ان تتكبر فيها لانا نقول الظاهر من سياق الآية ان يكون
الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما يساعد عليه تفاهم العرف والترديد
انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه فتامل فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منه تعالى واقعا
بهذه اللفظة وهو ممنوع لجواز ان يكون بالالهام او وحي ولو سلم فلعله كان محفوفا بقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه
ان يكون الامر حقيقة في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الآية يقتضي صدور هذا القول فيما اريد فخرج
عنه يحتاج الى مستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا
ان يقال استغني عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان
الواضع هو الله تعالى والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للمحكي وفيه نظر مما مر ويمكن الاحتجاج بهذه الآية ايضا باعتبار اطلاق
يظ الامر فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض المناقشات المتقدمة
الرابع قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره حيث امره بالحذر عن الفتنة
او العذاب ومثل هذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن الحذر وجب والا لم يحسن فلا يلزم
الندب واما ما يقال من انه لا عموم في الامر ولا نزاع في عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه عموم المجموعي دون الافرادي
فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الامر بدون خصوص المحفوف
منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كما قالوا ويشكل الاخير ببقاء الاشكال على تقديره
اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم بنفسه بل من
الاعتبار فالمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يقال ايضا بان الآية بحسب مفاهيم العرف في قوة قولنا فليحذروا عن مخالفة امره اما بتعلق
الظرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اي يريدون مخالفته او اشرعوا على مخالفة امره او بتقدير عن مخالفة
امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المفردات المضافة فيعم الحكم مخالفة
كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة بل الطلب
الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك وهو كاف في نقض الاستدلال اللهم الا ان يتمسك في دفعه
بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي يسمى في العرف واللغة امرا واثبات هذا القدر على اثبات لا يتوقف كون الامر صيغة
للوجوب وايضا المخالفة انما تتعدى بنفسها وتعديتها بعن يقتضي تضمينها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة على وجه الاعراض والتنفر وعدم المبالاة
لا يقتضي المنع عن المخالفة بدون ذلك وما يقال في دفعه من ان اخذ الاعراض في اعتباره انما هو لمجرد تصحيح المخالفة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك
اعتباره في المعنى المراد والتحذير بالاعراض عنه نعم لا يبعد ان يقال بعد تعدية المخالفة بعن انما تقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال
فيتم المقصود اذ كل مخالفة تتضمن الاعراض بهذا المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب مكروها ويترتب عليه عذاب
دنيوي فيكون الامر بالحذر امر ندب فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الآخرة ولو سلم فوصفه بالاليم مخصص لذلك فيثبت بذلك
للوجوب قلنا سلمنا لكن مخالف الامر لم يوعد باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه لا
سيما اذا نهى ارباب الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من عذاب الآخرة ما لا يبعد ترتبه على بعض المكروهات بل المباحات ايضا كطول الحساب المترتب
على جميع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر تخصيصه للوجوب ايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن متحققا لم يحسن الامر بالحذر للقطع بحسن
الامر به عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على بناء الدليل الاعلى لان ظاهر الآية تعليل الامر بالحذر باصابة الفتنة والعذاب لا باحتمال
اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا تقتضي الآية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان
المراد به الوجوب في الشرع واين هذا من الاول الخامس قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم الامر بالركوع
لا يقال لا نسلم ان الآية ذم لجواز ان يكون لوما سيما يقع على ترك المندوب ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل
بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ولو سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لانا نقول
المفهوم من سياق الآية انها ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى الى الاحتمالات المذكورة السادس ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد
بالعذاب اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله اخلفني في قومي و
اصلح كما يدل عليه الآية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها فان من اداة العموم فيتناول كل عاص

بد

يرد على الصغرى ان الاية الاولى انما تقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا الا ان يتمسك بان الامر يطلق
على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج والاية الثانية انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة
المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي الا بمجرد كونها مستعملة في الايجاب ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من
المنافيات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به ومعه لا يثبت المطلوب والجواب
عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث الخصوصية نعم تقتضي ظهورها فيه عند
الاطلاق وهو كذلك كما مر احتج من قال بانه حقيقة في الندب بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان
اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا بالرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق واجيب عن الاول بالمنع من رده
الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب وفيه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا
للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب ايضا ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشية فكلمة ما في الرواية اما ان
تكون نفيية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يراد بها الفرد والجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة
او المشية فالاحتمالات عشرة وان كان صدر الرواية كما سنذكره في مبحث التكرار لا يلائم البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من
الاحتمال الاخير وهو معارض بغيره سلمنا لكن غاية ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما تقتضي كون الامر للندب لا تقتضي
كونه حقيقة فيه حتى يثبت في امر غيره مع ان سند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما يثبت بالشرع لهذا
لا يلزم المسؤول القبول واعترض عليه اولا بان الايجاب والوجوب متلازمان مادة لان دلالة السؤال على الايجاب يستلزم دلالته على الوجوب وجحد
دلالته على الايجاب ينفي اثبات احدهما ونفي الاخر تدافع وثانيا بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا حجة
والجواب عن الاول فبان مراد المجيب بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله
الثواب وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع ولا ملازمة بين الايجاب والوجوب بهذين التفسيرين وانما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب
الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذلك الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث يستحق
فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني فبان المقصود بيان
ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل
لترتب الذم والعقاب على مخالفة الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة واجاب عنه
في المعالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه اذ التزام تعدد وضع الامر بالنسبة الى العالي وغيره مما يابى
عنه الذوق السليم هذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال لفظهما لا صيغة افعل ونظائره صادرة من العالي وغيره اذ ليس بيان اللغوي
الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث احتج السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب باستعمالها في كل منهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في عرف الشرع بحمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير منهم ثم ادعى
اجماع الامامية على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين المعنى اللغوي فقط والجواب اما عن الاول فبما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك
على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن الاصل المذكور على تقدير صحته واما عن الثاني فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعة
للوجوب بخصوصه على ما عرفت تذنيب استشكل بعض متاخري اصحابنا في الحكم بالوجوب بمجرد ورود الامر في احاديثنا المروية عن الائمة
نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا
يكافؤ الحقيقة بمجرد الاشتهار لا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة بل وان بلغ الشهرة حد
الحقيقة او رجح عليها في الجملة وشهرة استعمال الامر في الندب في الاخبار المأثورة على تقدير ثبوتها انما اتجه فيما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع
وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر الايجابية الينا بل الاهتمام بشان الواجبات يقتضي تكرر الامر في شانها اضعاف ما ورد في المندوبات
سلمنا لكن استعمال الامر في الندب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض الموارد لا يقضي بالعدم لجواز الاستغنا
عنها بنص او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح في دلالة الامر على الوجوب انا لم نقف في
اصحاب الحديث والفقهاء على من يستشكل في دلالة الامر على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد سمعت
الاجماع الذي حكيناه عن السيد على انا نقول ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان تكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب

الى الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله على الندب ولا وجه لحكمه بمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل
عن معناه الحقيقي ما لم يقم قرينة معينة لارادة معناه المجازي ومجرد احتمالها غير كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد عند
الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من حصول الاشتهار المؤدي الى ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في
ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من
المحققين في دلالته على العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجب لمكافئته مع الحقيقة ما لم يكن
بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال ومما قررناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذي قررناه في الامر ايضا تنبيهات الاول معنى
الامر هو الطلب والالزام بمعنى الامر والطلب عند التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا
ذهب الاشاعرة الى انه يغاير الارادة وقد يغايرها فهما متغايران وساعدهم بعض المتاخرين على الاول وخالفهم في الثاني لنا ان الضرورة قاضية بعدم
الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين قولنا اطلب منك كذا او افعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه وانما قلنا في محصل
المعنى بين قولنا اريد واطلب لان مفهومهما الارادة الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونها آلة
لملاحظة حال المادة كما هو الشان في دلالة الافعال على ما عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في محصل المعنى
احتجت الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عذره في عدم طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه وبصحة قولنا اريد منك
الفعل ولا امرك به وبانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه لامتناع تحققه والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صوري
والاختبار المقصود يتحقق به ايضا حيث ان المامور لا علم له بحقيقة الامر ولهذا يرى ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا
ينتفي عن غرضه وكما يصح ان يقول له افعل كذلك يصح ان يقول اريد او اطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقي واطلاع المامور
على غرض الامر لا اثر له ووجهه ان مدلول الامر ارادة ايقاعية اي ارادة ينشئها الامر ويحملها مرجعها الى الارادة وقوع الفعل من المكلف
وهي تغاير ارادة وقوعه منه والفرق ان الظرف متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واختلاف
مصالحهما امر معلوم بالوجدان فانا كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه وكذا الحال في العكس فليتامل فان فيه نوع غموض وخفا
وعن الثاني ان اثبات الارادة دليل على ان المراد بنفي الامر نفي الالزام كما هو الظاهر منه او مبني على ما حققناه وعن الثالث ان الممتنع
باختيار المكلف مما يصح ارادته منه والتكليف به مع بقاء الاختيار فيه كالواجب بالاختيار وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما
خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل بوجه آخر وهو انه تعالى لم يرد ايمان الكافر والا لامتنع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى
ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا مع ذلك نفذ امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية
وارادة تكليفية ومما يمتنع تخلفه عن مقتضاها انما هو ارادته بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية في الاية دون الثاني وتحقيق ذلك ان
الارادة التكوينية راجعة الى ايجاد الشيء او ايجاد اسبابه الموجبة له ولو بواسطة اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عنه
ولو بواسطة اختيار العبد والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تعالى بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تعالى
بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد وسياتي ما يتضح به ذلك في مبحث القبح والحسن والعجب ان من خالفهم في اثبات الملازمة وافقهم
في نفي الاتحاد على الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايضا ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة
ولم يبينوا له معنى فاورد عليهم بلزوم وضع اللفظ بازاء المضمر وتعسفه بعض من وافقهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق
بين الوجوب والايجاب واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر هو الحدث ان قيس اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجابا والزاما وان قيس الى الفعل
باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا او انحو قولك اوجبته فوجب لا دلالة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشيء
باعتبار على نفسه وباعتبار على آخر وهو يرجع الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال
وكون المقولات متباينة لانا لا نريد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف والاول قائم بالفاعل اعني الموجب والثاني قائم بالمفعول اعني الواجب وتغاير الموضوع
قاض بتغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني ما ينتزع منه الاعتباران بقياسه الى غيره وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتاثير والاثر ولهذا
قد ينعدم الاعتبار الاول ويبقى الاعتبار الثاني كما في كثير من التاثيرات الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد
كشف سائر المركبات عن معانيها ومصححة لتحققه في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما متغايران
بحسب الزمان واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على المدلول وهو ظاهر ولا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها
فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يقال مدلول الامر ارادة او الزام متعلق بمتعلقه بالمكلف على علمه بمضمونه ان العلم من شرائط التكليف فمتى حصل العلم

٣٠ ولو بعد مضى زمن حال الخطاب لتعلق الالزام به على حسب الشرايط التي يعتبر فيه فالدلالة تتوقف على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود الدلالة وانما يتوقف فعليته في حق المكلف على العلم بها هذا ومما قررنا يظهر ان الصيغة كاشفة عن مدلول الامر ومحققه كذلك يجوز تركيبه عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر الامر للتاكيد لا يصيره مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث زعم انه موضوع لانشاء الطلب وايقاعه فحيث انه للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا كان تحصيلا للحاصل فيكون مجازا او نوعه مستعملا في غير ما وضع له ووجه فساده ان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاء المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الالزام به كما يرشد اليه التبادر واقتضاء وقوع الطلب به من توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به ليس الوضع بازائه الثالث الامر بالفعل مط هل يقتضي مطلوبيته مط او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقويهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة الاطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المامور بشراء اللحم مط مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان زمانه اتى به بنفس الواجب عين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله ح مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصد الامتثال به لا ملازمة بين فعل الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح يعرف بمقايسة الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان تجرد عن قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده به **هذا كله في الامر الايجابي اما الامر الندبي** فان دل دليل على ترتب الثواب على مورده مط كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنية او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة على مورده مط ديني او دنيوي فالم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر ايضا على الالزام فيه لذلك لا استقلاله برجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحيته المستلزمة لرجحان الفعل مط تحقيقا لحق المقابلة بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه مقصورا على تقدير قصد القربة به لرجحانه ح باعتبار ترتب الثواب عليه مما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة ولا يستلزم المرجوحية لقضاء المقابلة به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر انما يقصد الزام المامور بالفعل له او لا لذا فلا يخرج عنها والثاني بط ضرورة ان قول القائل افعل لا لي قبيح عرفا وعقلا بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل فيما لا يعتبر في برائة الذمة منه الى قصد الامتثال بجعل الزامه فيه على تقدير علمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيدين اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبح التكليف به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب قبحه مط فان قبح التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا التكليف مقيدا لا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل تحصيل التكليف انه مما يناظر المقام في عدم جواز التكليف به مقيدا وجوازه مطلقا الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جائزة ومقدمة محرمة فان التكليف مط جائز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة قبيح هذا مع ان دعوى عدم جواز الامر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه جواز الامر بالعبادات الواجبة والحث عليها ووجهه ان المامور متمكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها واحتج العلامة على القول الثاني بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاستدلال به اما من حيث ان العبادة لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقايد والاعمال الشرعية والاخلاص بها لا يتم الا بقصد الامتثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب وفي معناها رواية لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الاطاعة لا تصدق الا عند قصد الامتثال وبرواية انما لكل امرئ ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامتثال شرعا في ما تعلق به امر الشارع بالاصالة او بالعرض فيقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلان الاية انما تقتضي ان يكون البعث الداعي الى الامر حصول التعبد وقوعه وذلك اعم من حصوله به او لا كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للفرق بين قولنا ما امر الا بالعبادة وبين ما امر الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التعبد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل للجبر ونحوه في عبادة ولو بمدخلية خفية وهذا على تقدير حصوله نادر جدا مع ان الظاهر من سياقها انها قصر افراد وردت ردا على الكفار حيث زعموا انهم مامورون بعبادة غيره تعالى ايضا والتقدير وما امروا بالعبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يدان الله به ويعبد فلا يكون فيها شهادة على المدعى للمنع من كون المط في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد دعوى الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة والاطلاق عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته لا يصلح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت فلان تمسك بان الظاهر من الفضل ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه الى الاضافي من غير دليل التوجه عليه بلزوم التخصيص على تقديره واكثر من الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا ورجحان التخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظاهر على الاطلاق تم لا سيما بعد ما عرفت السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الافرادي ومع التنزل فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان المتبادر من الاعمال الزوا

انما هو

انما هو العبادات ولو سلم فلا نم سندها غير معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بالنية فيدل على عدم الاعتداد بعمل الغافل والساهي والمكره ونحوه من الخلاف حتى في العقود والايقاعات شبهها لا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الا بنية التقرب ولا شاهد لنا عليها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالماء وبه الامر واقعا امره وهو عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل واما موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر ولا يتعلق واما عن الثالث فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول كل امر والقطع بعدم ارادة الايجاب الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر ما يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في صورة النزاع واما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني فان الروايتين متقاربتان في المعنى **فصل**

اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي قال العضدي ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي النفسي فيحمله على ما يتناول النهي الغيري بعيد لا سيما الاول نعم لا يبعد الحاقه به لا سيما الثاني وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب او وهمه ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر لبيان رفع النهي او للتاكيد بما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهورا بالفحوى وينبغي حمل كلماتهم عليه ثم يرجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة به اولا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر ح فقد سهى سهوا بينا والتحقيق عندي ان حكم الشيء قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعد ظاهرا فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالعبادة بالاباحة مط ذلك لان اباحة العبادة غير معقولة لنا على ما ذكرناه في المقامين عادة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارده في العرف وفي سبيل التنبيه على بعض امثلته مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب الحظر كما يشهد به التخص والاختبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحايض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله ص كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقا لها بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه **حجة القول بالاباحة** مطلقا تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه غلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك واورد عليه النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبامر الحايض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفه ظاهر مما قدمنا **واحتج بعضهم بان ضدية الاباحة** للحرمة توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مط انه لا يجوز تصريح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ظاهر في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان قبله فلا خفاء في انا انما نريد كون سبق الحظر في نفسه قرينة صالحة لصرف الامر عن الوجوب وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان القراين الظنية قد تتعارض فتعين الوجوب هنا على تقدير تسليمه مستند الى ما سبق العلم به او ما ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه او لنحو ذلك ونظيره اوامر الحائك ونحوه لمن يتعلم الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجيء اخرى بعدما ينهاه عنهما ويامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعدما ينهى عنهما فان السر في فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون المقام مقتضيا لطلب الاشتغال بالفعل بنواهيه انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب الى المكتب فلا دلالة فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظ لان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط التوافق من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كما لا يخفى ولو اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع قضية الجزئين فيرجح جانب الحقيقة فضعفه ظاهر لان تفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى خمسة اخرى كانت لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال

مسائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الا بلحاظ البيع على الوجه المذكور على قياس
الحال في نظايره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر المذكور ايضا نعم
يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يختص به بل يجري على سائر
الاقوال في الامر مما عدا القول بالاباحة ووجهه ظ **فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على المرة ولا تكرار** وفاقا لجماعة
من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار مع الامكان ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وقال آخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار
وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والظاهر ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يساعد عليه حججهم
وهو نص القول بالاشتراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهي كاترك واجتنب فان الكلام فيها كالكلام في النهي وانما حررنا النزاع في الهيئة
لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولانه لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام و
التنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه وخص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد
المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك لو يدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المواد ما لا نزاع في دلالته على الدوام و
الاستمرار ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منهما
بعض المعاصرين ولم نقف له على ماخذ والتحقيق عندك هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب
مرتين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان
بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفي كلامهم تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو التكرار مدة العمر ان امكن وقول البعض حكاية
عنهم ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تتمة للبحث
الاتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيقع عندك على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي
شيئا ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علاقة بين المسألتين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول
بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مكررا بالمعنى الذي سبق وان لا يقول بذلك وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد
دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة و
التكرار مع قوله بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بوحدة ما ثم ما اجاب عنه
بقوله الا ان يقال مراده من المرة ان لا يكون منكرا لفرد وبان ذلك مما لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه بل اقول على تقدير تفسير المرة
بالفرد لا منافاة بين قولي الحاجبي ايض لان المراد بالمرة ح انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله
بتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلتجئ في المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها او بالتكرار
وان لا يقول بشيء منهما بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذا عرفت هذا فلنا على القول المختار وجوه
الاول التبادر فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظ ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت في اللغة فيثبت
لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل ولا ينافي ذلك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما واقعا على التخيير والبدلية بناء على ما تحقق من ان
المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية الا ان مجرد انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه **الثاني ان
الامر قد يقيد بالمرة** كما يقال افعله مرة وقد يقيد بالتكرار كما يقال افعله مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص
احدها وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون القيد على احد التقديرين تاكيدا او توضيحا وعلى الاخر بيانا للارادة خلاف الظ ولو اعتبر
مع ذلك قضاء النسبة الى كل من القيدين بشهادة العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول باولوية التاسيس على التاكيد والثاني باصالة
عدم مخالفة الظ وهو ضعيف لان جواز التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت **الثالث استعمال صيغة الامر في القدر المشترك**
ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت وانما الثابت اطلاقها على المقيد بها فيكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل متحد المعنى
اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل ان يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في تحديد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها استعملت
تارة في المرة وتارة في التكرار فلو كان حقيقة في احدهما بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا كذلك لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين
ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما على الحقيقة وهذا الاستدلال عندنا غير مستقيم كما مر غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايض
وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقديره لو كان الامر للتكرار لكان كل عبادة ناسخة لما قبلها والتالي باطل بالاتفاق بيان
الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار الذي افاده الامر الاول بحسب ما يختص به من زمن الامتثال به فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي و

وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به اذا تمكن المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم وهو الظ من اطلاق الامكان على ما
مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم بنفسه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن **حجة
من قال بالتكرار وجوه الاول** انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون
التكرار ثابتا فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج حيث امر به ولا تكرار ويمكن ان يعارض ايض بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث
امر بها فيه ولا تكرار ولا يتوهم دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول لمكان ان عدم التكرار هناك لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم
الاستدلال بمجرد منع ما يوجب القدح فيه بخلاف بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر مثله
في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كذلك واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا بثبوت الفارق وذلك من وجهين الاول ان
النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل لو في ضمن المرة ويمكن دفعه بان
دلالة النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كذلك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند
انتفائها في جميع الاوقات كذلك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات على نفرتهم وهنا كلام ياتي ذكره في مبحث النهي الثاني ان التكرار في
الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف النهي فان تركه يجامع غيره من الافعال واورد عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به حين منع ما
يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيما
يقتضي تخصيص دعوى منافية التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المامور به ينافي غيره من الافعال بخلاف
تكرار ترك المنهي عنه فانه يجتمع مع غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه
على ارادة الغالب لان تكرار فعل المامور به قد لا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي لبعض الافعال
كما في النهي عن مقدمة الفعل التعيينية ويمكن الجواب ايضا بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان
يقال المراد بالتكرار استمرار الاشتغال بفعل المامور او يقال اذا دل النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايض فاذا تعذر دلالته عليه
ناسب ان يدل على التكرار لان التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان وقياس وقد تقدم انه لا تعويل عليه
في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المامور به والجواب ان النهي عن الضد
انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فكيف يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على
اصله **واعلم انه ينبغي** حمل الضد في كلام المستدل على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول
بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه من جملة المقارنات كما سياتي في دفع شبهة الكعبي **احتج من قال بالمرة**
بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا وذلك اية كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة
في المرة بخصوصها انما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نتحاشى عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز
اصلا ودعوى مغايرة وضعه مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل تخالف ما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم
في الجواب انه انما يعد ممتثلا لايجاد الطبيعة لا لكون المامور به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنها
وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الاتي من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة
عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار **واعترض عليه بعضهم** بانه
في حيز المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار
ما يتضمنه من الطبيعة ثم **قال اللهم** الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون في الاتيان بها مرتين او اكثر مخالفة للامر
وهذا الاعتراض بجوابه مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعتراض فلان مقصود العضدي حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فما اورده
هذا على القول بالمرة غير متجه وما زعمه المحشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل بالمرة يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق
على الملاقي به ثانيا فما زاد انه طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف لانه ليس
المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة بمرة شخصية اي المرة الصادقة على احاد المرات على البدل وما اوله به تعسف ظاهر واما فساد
الجواب فلان القائل بالمرة لم يزد على اعتبارها شيئا وليس في ذلك دلالة على اعتبار النهي عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبية الزائد اللهم الا اذا
كان ممن يقول بحجية مفهوم القيد مطلقا فيلزمه الالتزام بالثاني واما فساد التعليل فيما بيناه **احتج القائل بالاشتراك بوجهين**
الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة فيهما والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب

الحرفح

الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المرة والتكرار وذلك آية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لرفع الاحتمال الا
المرجوح ايضا لتحقيق المتوقفون بانه لو ثبت فاما بالعقل فلا مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالآحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو يمنع
وقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه تتمة الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب تكررهما نعم كثيرا ما
يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط واعتبار العلية التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف
باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن المبحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا
ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان
كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك الاستقراء على ان منشأ فهم التكرار منها نفس التعليق والجواب
انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليق فمم وان اريد انه دل على ان الدال نفس تلك الآيات او التعليق في الجملة
فبعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الو[صف]
يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انهم ارادوا انه يشعر بالعلية في الجملة لا
انه يشعر بالعلية التامة ثم لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن اطراد هذا الاشعار ممنوع كما ستقف عليه على ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج
بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد التعليق فيه التكرار لكثرتها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق
حيث يشك فيه واجاب بان الغلبة في الموارد التي يستفاد منها العلية لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه هو
في التقرير السابق تذنيب قد يتمسك على نفي هيئتي الاولى اذ ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى
المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف بها ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما
زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة المأمور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال
بايهما وقع على ما ينهض به العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال
بايهما وقع فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل
الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد عليها الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا فلانه
يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على
القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساده في نفسه لا يمضي اليه عند القرينة ولا يذهب عليك ان هذا
انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار امكن اعتبار الايجاب بالنسبة
الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتأخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق به واجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة
العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القرائن كما هو محل البحث وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب
الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة وندبية ما زاد عليها وهل هذا الا تهافت هذا اذا فسرت المرة بالدفعة
واما اذا فسرت بالفرد اتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون
الاول لان الطبيعة المأمور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام
المطلوبية بالطبائع من حيث هي كما هو مقالة البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المط[لوب]
ايض طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا تبعا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب
الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة
الامر ومرجعه الى الاتيان بالمأمور به على وجهه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه في فعل المأمور به وهي مصادرة قلت المراد
بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد لما تقرر ولا سبيل الى نقل الكلام
الى الخروج من حيث ان المطلوب منه على القول المذكور ايض طبيعته من حيث هي لا تعدد لها وان تعددت افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلو[ب]
منه هذا واما على ما تحققه من انها لا تتعلق بالطبائع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت
مرددة بين المرة والتكرار بكلا التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنها وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما نفيا للترجيح
بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرهما بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيتين لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة والدفعات الى
وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والا فمرجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المأمور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة

اما الاول فلان الامتثال بالمرة انما يتضح اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة كما سيأتي نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما
الثاني فلانا نختار ان الامر لا يتعلق به ايجابا ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ويجعل
مطلوبية كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على وجه التبعية واما
الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة و
التحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على ما حققناه الاتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار
كونها فردا ولا ريب ان اول المراتب اعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح وينفي الزائد مشكوكا فيه منفيا عنه الحكم بالاصل
نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة واحدة وقع الجميع على وجه المطلوبية كما يأتي في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمرة و
التكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة بشرط لا كما هو ولعل في اطلاق الامر اشعارا به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد
على المرة بحسب الوضع لكن ندعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقريبها الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المأمور بها امر وجودي
وقد اتصف بصفة الوجوب او المطلوبية وقضية الاستصحاب بقاؤها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا
على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبائع من حيث هي لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن
البعض الا بطريق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم منه او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او بالقدر بمعنى
الاجزاء وذلك لشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك
فقال أفي كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب
ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال انا لا نسلم دلالة الاهمال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا يختص الحكم المذكور باوامر
الرسول صلى الله عليه وآله على ما يقتضيه الاستثناء والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى بان المقام قرينة
قرينة على ارادة العموم وذلك ظاهر واما الثاني فيمكن دفعه بان الظ عدم الفرق بين سيرة الرسول والائمة عليهم السلام في ذلك وبان اوامرهم كاشفة
عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي تعقيب التكرار لا وجوبه والا لانتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على تقصد
عدم تأكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سنده على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب اتساعا في دليله و
في شرح الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه الثاني لا خفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار والقو[ل]
بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا او الامتثال به على التخيير او الاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر
للندب فلنا بندبية التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة
بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة و
على القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسير الدفعة ولا بين تفسير المرة وربما يتوهم انه ان فسرت المرة حينئذ
بالفرد ظهرت الثمرة في ما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في
ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما تعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل باحدها لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى
التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايض لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه او الترجيح لعدم
المرجح هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظ واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد بمجرد نفي
مطلوبية الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين في حرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة اما
على التفسير الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامتثال بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط في مطلوبيته
حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل وبالتكرار ايض على
قول البعض وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد بالمنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف في مسند
المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهر الامر ايض ولا خفاء في الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد
جرى بالزائد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال الاول لتحقق الامتثال على القولين كما بيناه ويظهر في الاحتمال الثاني على هذا القول وعلى الاحتمال
الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل على الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي

الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المرة والتكرار وذلك آية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا لحجج الموقوفون بانه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالآحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو مع وقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه تتمة الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب تكررهما نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط وثبات العلية التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن المبحث وخالفنا في ذلك بعض ووافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وبدليل الاستقراء على ان منشأ فهم التكرار منها نفس التعليق والجواب انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليق فممنوع وان اريد انه دل على ان الدال النفس تلك الآيات او التعليق في الجملة فمسلم لكنه لا يثبت به المقصود ولان التعليق في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما تكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انهم ارادوا انه يشعر بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية التامة ثم لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن اطراد هذا الاشعار ممنوع كما ستقف عليه اعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد التعليق فيه التكرار لكثرتها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يتكرر فيه واجاب بان العلية في الموارد التي يستفاد منها العلية لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه هو في التقرير السابق تذنيب يشتمل على تنبيهين الاول اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف بها ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها ايضا قيل نعم لوجود الطبيعة المامور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال بايهما وقع على ما يشهد به العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال بايهما وقع فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد عليها الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساده في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتأخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق بواجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القرائن كما هو محل البحث وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة وندبية ما زاد عليها وهل هذا الا تهافت هذا اذا فسرت المرة بالدفعة واما اذا فسرت بالفرد اتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام المطلوبة بالطبايع من حيث هي كما هو مقالة البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المط ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا تبعيا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ومرجعه الى الاتيان بالمامور به على وجهه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه في فعل المامور به وهي مصادرة قلت المراد بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد لما مر ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب منه على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هي ولا تعدد لها وان تعدد افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج على المطلوب منه هذا واما على ما نحققه من انها لا تعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكل من التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجردها عنهما وحيث لا دليل على تعيين احدهما تعين التخيير بينهما نفيا للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرهما بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة والدفعات الى وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والا فمرجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المامور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة

اما الاول فلان الامتثال بالمرة انما يتضح اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة كما سيأتي نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلانا نختار ان الامر لا يتعلق به ايجابا ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ومجرد مطلوبية كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على وجه التبعية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة و التحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الآتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان اقل المراتب اعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح ويبقى الزائد مشكوكا فيه منفيا عند الحكم بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة واحدة وقع الجميع على وجه المطلوبية كما يأتي في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمرة و التكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة لا بشرط لا كما مر وليس في اطلاق الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع لكن ندعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقريب الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر وحداني وقد اتصف بصفة الوجوب والمطلوبية وقضية الاستصحاب اتصافها بها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هي لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض الا بطريق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم منه وشيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او بالقدر بمعنى الاجزاء وذلك لشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال افي كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك ما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال انا نمنع ارادة الاستمرار والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا يختص الحكم المذكور باوامر الرسول صلى الله عليه وآله على ما يقتضيه الانسياق والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى بان المقام قرينة قرينة على ارادة العموم وذلك ظاهر واما الثاني فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين سيرة الرسول والائمة عليهم السلام في ذلك وبان اوامرهم كاشفة عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا انتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا في دليله و في تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه الثاني لا خفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا او الامتثال به على التخيير والاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الآحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة و على القول الآخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسيري الدفعة ولا بين تفسيري المرة وربما يتوهم انه ان فسرت المرة حينئذ بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل باحدها لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه والترجيح لعدم المرجح هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظ واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد بمجرد نفي مطلوبية الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على التفسير الآخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامتثال بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط في مطلوبيته حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال مط فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل وبالتكرار ايضا على قول البعض وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد مجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف في مستند المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهر الامر ايضا ولا خفاء في الثمرة على التفسير الآخر وان فسرت المرة بالفرد جيء بالزائد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال الاول لتحقق الامتثال على القولين كما نبهنا عليه وفي الاحتمال الظ على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل على الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي

بجهتين واما على القول بالجواز فيمتنع فيمتثل بالجميع ويعصى به باعتبارين واما ما قيل من ان المطلوب يستخرج بالقرعة نواضح الفساد اذ لا تعلق لذلك بمسئلة الاجماع مع ان القرعة انما تصلح لتعيين ما هو معين في الواقع غير معين في الظاهر وظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعين في الواقع للزوم الترجيح بلا مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة بالوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة كما زعمه المحشي الشيرازي لم يكن فرق بين القولين من حيث الاعتبار اذ الفعل الماتي به في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول الامتثال به على الاول اتجه القول به على الثاني ايضا وان منعناه في الاول اتجه المنع في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى واما من حيث اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظاهر فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك فلا ثمرة من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققنا واما القائل بالاشتراك والتوقف فيرجعهما في مقام العمل الى القول بالمرة ويعرف الثمرة بينهما وبين سائر الاقوال بما مر **فصل الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا لجماعة من المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها** تقتضي الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخي وتوقف جماعة منهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول انا بادر كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في البحث السابق واما باعتبار المادة فلا ريب في انه قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه لهذا لم يورد واعلى المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن منعه بتغاير الجهة ثم المراد بالفور اما الزمن التالي من الخطاب او اول زمن الامكان وقد وقع التفسير في تضاعيف كلماتهم و الاول ادنى لفظا والثاني اوفق اعتبارا والفرق بينهما ظاهر فان اول زمن الامكان قد يكون هو الزمن التالي من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى حصوله وكما في الاوامر المطلقة التي يريد بها الفعل بحسب من تراخ كما في المستطيع النائي فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع اعتبارها فيها بخلافها بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب تعلق مؤدية بالفعل انحصر التفاوت في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على حسب افهام العرف ويعرف لك الامر في التراخي بالمقايسة وثمرة النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من الحجة المعروفة لمنكري الاقتضاء حيث اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور او التراخي داخلا في مدلول الصيغة بان تكون موضوعة للمركب تارة اخرى باخذه قيدا لمدلولها خارجا منها فيكون دلالة عليه بالالتزام او في الدلالة من حيث الظهور كما يرشد اليه القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي ومما يؤيده اخذ بعضهم قيد الاطلاق في عنوان النزاع حيث جرد الامر المطلق فانا نريد بالاطلاق خلوه عن القرائن المفيدة لتقييده باحد القيود الثلاثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له بالمقام او في اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما يرشد اليه استدلالهم باية المسارعة والاستباق ولزوم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده عدم تعرض كثير منهم لجواب عنها بخروج قضيتها على تقدير المساعدة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا يخرج مقالتهم عن احد هذه الوجوه واما المنكرون فالظاهر انهم ينكرون الجميع بدليل اطلاقهم القول بعدم الاقتضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاه فاما ان يقتضيه لفظا او معنى والثاني بقسميه باطل اما الملازمة فظاهر واما بطلان القسم الاول من الثاني فلانتفائه باقسام الثلاثة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور والتراخي خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو في الظاهر ولا تكرار ولو بتحمل التاكيد واما انتفاء معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم مع عدم ما يصلح له سواه ولنا ان استعماله في القدر المشترك ثابت وفي كل من الخصوصيتين غير ثابت اما الثابت فاطلاقه على المقيد بها فقضية الاصل كونه حقيقة فيما ثبت استعماله فيه وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك لكان اطلاقه على كل واحد من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل فتعين الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفي الاقتضاء الوضعي والوجه الاول على ما حررناه ينهض على تمام المقصود لانه كما يدل على نفي الاقتضاء من حيث الحقيقة ينفي الاقتضاء اللفظي ينفي الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة حينئذ قاصرة عن افادة المقصود احتج القائلون **بالفور بوجوه الاول** ان السيد المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي عد عاصيا ليس ذلك الا لدلالة الصيغة على الفور والجواب ان القرينة هنا قائمة على افادة الفور حيث ان العادة تقضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه الكلام عند فقد القرينة الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه ذم لان له ان يقول لم تامرني بالبدار والجواب انه لم يؤمر بالسجود مطلقا بل في وقت مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان اذا ظرف زمان للجزاء كما عليه البصريون واما زمان ما من ان التسوية على ما يقتضيه الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا مجردة عن الشرطية والتعليق مفاهمته الامر على الايجاب ومادته على صدور

زمن الشرط وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استفيدت من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية مع انا لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز ان يكون تقريرا على الباعث الثالث قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لامتناع مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المامور به فيدل على وجوب الفور في الاتيان بالمامور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات لا انا نمنع ما ذهب اليه بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع عندنا على بطلانه هو ان يبطل كل من الحسنة والسيئة على قدرها لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع بقائها على قدر انضمامها وهذا غير المغفرة التي هي عبارة عن تجاوزه تعالى عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو في زماننا بعض الذنوب الحسنات او بعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنب كالكفر والحسد فان هذا لا يعتبر به اثر النائب لدلالة الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او بالعارض اذ لا يتصور مغفرة في حقه الثاني انه لا يتناول الكلام الامر الذي لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم الفارق مضافا في الثاني الى عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان سالما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجه تجوب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالتوبة مما لا ريب فيه ومما يقال من ان المغفرة وصفت بكونها من الرب وهي صفة لجنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فمدفوع بان المغفرة لا تختص بكونها من الرب بل قد يكون من العبد ايضا فلا يكون الصفة للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تنحصر في افادة العموم بل قد تكون غيرها كافادة التعظيم و الترغيب فلعل المقام منه لو سلم ان المراد بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب بالرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا من اسباب المغفرة مندوبة وكثيرا مما يجب قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهر ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب هذا التخصيص المستبشع على تقدير صحته وتمسك الفاضل تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يقال انه سارع في الامتثال وافقه فيه صاحب المعالم وقال الا انه فاما فيه من حيث ان دفع المنافاة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك يمكن بحمل المادة على معنى بادروا فيكون دليلا على الفور وقال ولعل الاول ارجح وفيما ذكره نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم ثم قال وجب المسارعة اليه كان كلامه صحيحا متجها فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير في نفسه حيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هناك اطلاق المسارعة بخلاف ما فرضنا فان الصوم بحسب السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب وظاهر ان موضع النزاع من القسم الثاني دون الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المامور به مما دل عليه الامر صالح للتقديم والتاخير اذ لا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في تعيين صورة الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا يمتنع ان يكون الامر بالمسارعة تصريحا بما دل عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها لو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التاخير فعدم التنافي اوضح واما ما تامل به صاحب المعالم في كلام العضدي الحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالمتفرقة بينهما غير معقولة الا ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما سيأتي مع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا قائل بوجوبه **الرابع** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب عنه ما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب السبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو اعم من الفور من جهة ولا قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب وجاب الحلبي ومتابعوه بما مر في اية المسارعة من ان وجوب الاستباق ينافي الاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظاهر مما بيناه **الخامس لو جاز التاخير** لكان الى وقت معين والتالي منتف وكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر زمن الامكان اتفاقا وهو باطل لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ولا يمكن بيان ذلك بوجه اخر وهو انه اذا اخره المكلف والحال هذه فصادف ما يوجب الفوات فلا يخلو اما ان يعاقب على ترك المامور به او لا لا سبيل الى الاول لقبح العقاب على ترك المامور به في وقت لا يعلمه ومع الرخصة في التاخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب ولا يتوهم لا نسلم خروج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف ان علم باخر زمن الامكان او ظنه عوقب

على تركه فيه كان اقول عند الخروج حال العلم او الظن لا يجدى في الخروج حال علمها فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم
او الظن بالخروج منه لا امكان وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في ذلك الحكم لزوم الفساد على بعض تقاديره وايضا هذا التحديد بظاهره يوجب
سقوط التكليف فيهما اذا عصى بالتاخير وانكشف الخلاف او بخروج الوقت والتزامه كما وقع عن الفاضل ضعيف لانه تقييد لاطلاق الاوامر من غير
دليل فان قيل المراد وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما الا ان ذلك اخراجه عن وجوب الفعل قبل
خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فاذا هنا امران احدهما طلب الفعل المنع من التاخير عن زمان لا يعلم المكلف والثاني وجوب الاتيان به عند
العلم او الظن بالفوات الكلام انما هو في صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه نشا الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان
انضمام الثاني الى الاول يصححه ويسوغه ثم وانما انتفاء التالي فظ اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والجواب اما اولا
فبالنقض بانه بما لو صرح بجواز التاخير فانه لا كلام في امكانه واحرى بالواجبات الموسعة التي تمتد بامتداد العمر فان ثبوتها في الجملة ولو في النذر تشبهه ليس
مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين بانه اذا مات المكلف في اثنائها ما يوجب فوتها
فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت
لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر اذا علم بالخروج منه لا امكان او ظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره نظرا الى عدم ترتب العقاب على
تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على تركه العقاب من غير بدل لا عذر والجهل
بالخروج منه لا امكان عذر فلا ينفي عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال
على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التاخير واما اذا جاز فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما على هذا الجواب صاحب العالم واورد عليه بعض
الافاضل بان هذا وان دفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفته لا يمكن
تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ولمنظر فيه بعض المدققين بان جواز التاخير غير مشروط بمعرفته ممتنعة نعم العلم بالجواز
مشروط بمعرفته واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ثم قال فعلى هذا لو اخر وتيسر له
فعله لم ياثم والا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمعنى لكن تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف
الجواز على العلم بالخروج منه لا امكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة
ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلايم كلام المنظر بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به نقل كلامه ان جواز التاخير مشروط بنفس تيسر الفعل
مع التاخير فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يلزم القول بالفورية لعدم العصيان بالتاخير على تقدير تيسر
الفعل في الزمن المتاخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر فلا يناط عصيان المكلف وعدمه
ظاهرا الا به واصالة عدم المانع انما تثبت الجواز الظاهري وهو بخلاف ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم تيسر الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر
مبني على جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد بناء على عدم الملازمة بين العقل الشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على
اطلاقه ثم وانما المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصوله في المقام في محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسياتي لهذا مزيد تحقيق
انشاء الله عند مبحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على الوجه الاخر من الوجه الثاني من بيان بطلان التالي وقد يوجه كلام المورد بوجوب
الاحتياط وبان الشغل اليقيني لا يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لانه لا يجوز الاحتياط في مثل المقام ثم والمسلم من قضية
الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل ما يقطع بانه مامور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التاخير على القول
بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف عن الامتثال في الزمن المتاخر واما بحسب الظاهر فيجوز ان يوجب الفور كما عمد المورد فيعصي بالتاخير
مط وان تيسر له الفعل بجوز له التاخير فلا يعصي بتاخيره مط وان فاجاه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعمه المنظر فيدور عصيانه
وعدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال الاول مناف للظاهر بما عرفته المجيب كذلك الاحتمال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه المختار
من هنا يتبين ان كلا من كلامي المورد والمنظر ليس على ما ينبغي السادس ان السابع ان النهي يفيد الفور فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب
وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور بالمامور به والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث نفي التكرار الثامن
ان الامر فعل قد اطبق النحاة على ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كاد ونحوها من الافعال المنسلخة عن
الزمان بانها كانت مقترنة بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت عنه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلي فاذا ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب
اصل الوضع فليس الا الحال لان الاصل عدم النجوع واحد المهدع خلافه للنسد والجواب ان اتفاق المذكور غير ثابت كيف وحدا منهم ابن الحاجب هو
وان وافقهم على ذلك في كافيته لكن خالفهم في مختصره وحيث اخذ فيه مقالة الناسع ان اجماعهم منقوض بمخالفة اكثر محققي علماء الاصول ويدل عليه ان

الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صريح في ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان لمدلوله ولو بالالتزام
كما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال في الامر ظرفا للوقوع الطلب فان قولك افعل انشاء لطلب حال التكلم وبهذا يرتفع الاختلاف بين
كلامي الحاجبي في كتابيه والعضدي في شرحه في تقسيم الكلمة وفي هذا المبحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه
واقترن باحد الازمنة والضمير في قولهم واقترن يرجع الى المعنى المقيد بكونه في نفسه ليس الا معنى الحدث وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف
واضح والاظهر في الجواب ان يقال ان الامر على الزمان لا يوجب دلالته على خصوص الحال بل الاعم منه ومن الاستقبال كما مر نظيره في فعل
المضارع وهذا اقرب في دفع التنافي بين كلماتهم وان كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا طلب الحقيقة ربما يابى ذلك لكن ينبغي تنزيله
على القصر الاضافي لعدم انحصار مدلول الامر في طلب الماهية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج الاتي
كما سياتي فانه يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان صيغة الامر لا دلالة لها على الزمان
وضعا اصلا وانما يفهم منه الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه لو غالبا بدلالة على ذلك بعد مساعدة التبادر عليه
ان خصوص الفور والتراخي غير مفهوم منها قطعا واعتبار الزمن المشترك بينهما في معناها مما لا يجدي فيه لعدم انفكاك طلب الفعل
لامتناع توجه الطلب الى الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضي والمضارعات
مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاص كل بزمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه ان
يمنع اجماع النحاة او صحته ويمكن ان يجاب بان فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل انما الغائب منه فظ واما الحاضر فلانه عند
التحقيق فعل مضارع مصدر باللام فحذفت اللام تخفيفا وحرف المضارعة تبعا كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال
على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الطلب عليه لصيرورته انشاء والافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو ذلك
وهذا القول ذكره ابن هشام في مبحث اللام المفردة من كتابه ووجهه بان الامر معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي ولا يدل عليه
الا بالحرف ولانه يجزم بالجزم في معتل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد ينطق باصله كقرائة بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقوله
لتقم انت يا ابن خير قريش وهذا وان سلكن لا يتم الوجه الثاني على هذا البيان التاسع ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل
منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر حملا له على الاعم الاغلب واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث
قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالته على الفور وهو بط وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من عنوانه
الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق وهو ان الامر متوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل فيحتمل
مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يصار الى الثاني الا بدليل وفيه ايض نظر لان المعتبر هي الحال
العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول في الباقي بعدم القول بالتفصيل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة
بحيث يصلح مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن الماضي والاستقبال الحجة للسيد بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي وظاهر
الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد وما عرفته وبانه يحسن من المكلف ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي
ولا يحسن الاستفهام الامع احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما
والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مط ثانيا كما عرفت واما عن الثاني فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما
مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعنيين والقدر المشترك لشيوع اطلاقه عليه ايض تدا
على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان ياتي به في الوقت الثاني وهكذا ام لا قولان ويبنى لعلامة
وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني من الامر فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني
من غير بيان الحال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض في المسئلة لغويته و
اعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدلول الوجهين وان القائلين بالفور لما
تمسكوا في اثباته بالتبادر يتفرع عليه الترديد المذكور وكان المرجع في التعيين الى افهامهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه
على احد الوجهين ولو بعد التنزل والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور
بالتبادر المستند الى القرائن الحالية كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشئا عن نفس اللفظ
او لكون التبادر مع القرينة علامة للحقيقة الا ان يعتذر بان القرائن الحالية لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يتجه الترجيح
نعم يرد على العلامة ان حجج القول بالفور لا تنحصر بالتبادر فلا وجه لقصر البحث عليه وتحقيق المقام ان الوجوه التي تمسكوا بها ما عدا التبادر

ما تقرر برسمه ما يخالفه المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فان منها اية الذم وهي انما تدل على عصيان ابليس بتركه السجود من
الامر كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها زمانية او مع الملئكة كما يدل عليه قوله تعالى في اية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة
فيها على سقوط التكليف به عنه بعد ترك البدار ولا على عدمه لا يقال تخصيص الذم بترك السجود وقت الامر او مع الملئكة يقتضي تعيين الوجه
الاول والا لكان المناسب تعميمه لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تأخر وقوع الذم عن زمن المخالفة وهو ممنوع لجواز
المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يدل على عدم جواز الرخصة في تأخير الواجب الى وقت معين وما بعدها من بقاء التكليف بالفعل بعد التأخير وعدمه فمما
لا دلالة له عليه ومنها ايات المسارعة والاستباق وهي انما تدل على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب
المغفرة ومن جملة الخيرات لا مطلقا ولا دلالة لها على بقائه بعد التأخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه تمام الوجه الاول في
اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة للسقوط عملا باطلاق الامر لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن حججهم ما
يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم
سقوط التكليف به على تقدير المخالفة وان لم يلزم بقائه ببقائه على تقدير عدمها نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال يأتي من ان عدم السقوط
في النهي انما كان متفرعا على عدم ثبوت الدوام فيه فيبعد الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكي عن الشيخ في العدة من مصيره الى
منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة باهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى
البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذلك الحال في احتجاجهم بان الامر يقتضي النهي عن الضد ... ويعرف ذلك بالقياس الى ما سبق ومن حججهم
ما يفيد عدم البقاء وهو الحاقه بالاعم الاغلب وان الالحاق انما يثبت الفورية ما لم يتصرم الازمنة المتأخرة والا لاحتمل ثبوت الحكم فيها على
سبيل التخيير فلا يتم التقريب كذا الحال في الاحتجاج بتوجه الذم الا انه لا اشارة اليه في كلامهم وما اذا عم عصيان العالم من ان من علم كانه لا
على غير الاتيان بالمأمور فيها بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التأخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط في
الضعف والسقوط مما قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا
بالنسبة الى ما بعده من الافراد ان نفي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود
الخطاب واما اذا فسرت باول ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع المؤدي لخطاب الفعلي وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحصول زمانه
تحققت الفورية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت
بالنسبة الى الفرد الاول ولحقته بقية الافراد كما يصدق على العمل المتكثر الاجزاء اذا تحقق جزء منه فورا وتوبع بالاجزاء الاخر ويلحق الزمن الذي يوقع
الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يوقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيخرج من التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الامور

تمهيد مقال لتوضيح حال

ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرايط التكليف
من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا وشرعا
ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء
توقف على غيرها من امر حاصل كالحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث الاتي ويقابله المشروط وهو ما يتوقف
تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين وبين كل منهما وكل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق و
التقييد بالنسبة الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى شراء الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى السبب
التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوبه فانه يعد سفها قطعا واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون
مطلقا وان يكون مشروطا وح فهل الاصل في الامر المطلق اي المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا او يتوقف بعينه بين ان يكون مشروطا
قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق لشهادة الاعتبار والاستعمال الا ترى
ان السيد اذا امر عبده بامر فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء معللين ذمه بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج السيد بان الامر
يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك
ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه
حال الاستعمال بل ينصرف عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق
الامر موضوع للاعم من القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض المعاصرين من مجازيته في التقييد فليس بشيء وسيأتي مزيد
بيان له في بعض المباحث الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى

ما يتعلق

تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط وفروعه

ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة
ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل
لا يقال اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف
بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل من غير تمكين حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون
الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمن السابق ان يأتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في
المكان الممنوع من العبادة فيه مثلا ان يأتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل
حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول
لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير
عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد
الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول لبعض الاعتبارات
اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن
اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واقعا
وعدمه كاشفا عن عدمه كذلك ومما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب
وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه فنفرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا
فافعل كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن ... الاداء فيه لوقت تعلق
الوجوب كما في المثال وقد يتأخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت
الاتي وحاصل الكلام انه ينشأ في الاول الطلب مشروطا حصوله بمجيء وقت كذا وفي الثاني ينشأ طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت
كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجوب المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن
ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح
ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث
لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة
فالتحقيق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق
ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة
على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان
بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فيصح قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة
المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الانية المغصوبة في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكترك الواجب الموسع
الى فعل الضد وان العبادة فيصح على الوجه الاول للوجوب بها ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب
قبلها والذي يدل على المذهب المختار انما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه
بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه واما لو كلف به مطلقا على تقدير
الاتيان بها خاصة فلا فيبقى اطلاق الامر فيه بحاله فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا وعلى تقدير
حصوله ولا منافي في ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة سببا او غيره وان كان الحكم في السبب لا يخلو عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من عدم امتناع امر يد على ...
لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه ثم انما يستقل العقل بقبح توقف الواجب على حصول هذه المقدمة الاختيارية من قبيل توقفه
على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية بالنسبة الى
زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبله ايضا واما القدرة مطلقا فليس حصولها معتبرا لجواز ان يمتنع الفعل في الوقت مع ثبوت
التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصور هو كون المكلف بحيث يأتي بالمقدمة المحرمة ولو في زمن لاحق
او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرء في الزمن المستقبل
من هذه الصفات وهو غير متأخر عن زمن الوجوب وان تأخرت عنه الصفة التي ينتزع عنه باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو من الموانع في الوقت

في الفرق بين الواجب المعلق والمشروط

شرطا

شرط التأخر من الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا القبيل كل شيء يكون وقوعه مراعى بحصول شيء آخر كصحة العقد بالاجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد فيه بحيث يتعقبه الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لامتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار آخر الى نفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للتوصل الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا لانتقض الحدان بكثير من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجبات الغيرية انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره على ان يكون التوصل به ايضا مطلوبا منه وان كان حاملا على الطلب ايضا والمطلوب منه في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل به الى امر آخر وحصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه مطلوبا منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون المطلوب من المكلف في ايجابه نفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيري ما يكون التوصل به الى غيره مطلوبا من المكلف فاتضح وجه الخصوصية ايضا وانما قيدنا المطلوب بقولنا من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة في التكليف فانها لم تكن مطلوبة من المكلف اذ لا يناط الفرق بها ولا بد ان يعتبر الحيثية في الحدين لئلا ينتقضا بصوم الاعتكاف ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير والامتثال به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل به الى الامتثال به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبية ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه المقيد من حيث كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي **ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول** في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق وقد عليه فدخله لغير ذلك ثم بدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققنا ليس عليه معصية الغصب والحنث وانما عليه معصية التجري بناء على ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتكبه من نوع الواجب صادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع المحرم حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان مأتيا به حراما والا كان واجبا وعصى بالتجري فقط كمن تصرف في ماله على انه مال غيره او في زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان المتجري انما يعصي بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي بعمله كما هو الظاهر امكن اعتبار الثمرة في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصور على تقدير العلم والظن بالانقاذ لانتفاء الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت تحريمه الاصلي واما لو اتى بالواجب الغيري لا للامتثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كما لو طرأ مانع عقلي او شرعي لم يمتثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهري ويترتب عليه آثاره من المدح والثواب وفي الواقع فامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض السابق **واما في الصورة الاولى** فلا ريب في عدم استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قولهم بان الاجير على الحج من البلدان قطع المسافة وفاته الحج لموت ونحوه استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك حجة لعمله الثواب وكاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر ايضا لكونه بعدم ترتب ذي المقدمة اختيارا وجهان وعلى ما قررنا فمن نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم يبرأ ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر انعقد نذره لو اعتبرها لا بشرط الوحدة ووجب عليه من باب المقدمة ان يأتي بالركعة الاخرى ليقع الركعة واجبة شرعا فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها او الجاه بعض القواطع لم يبرأ ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المنذور وهذا مبني على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما اعني الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الراجح منها ولو في الظاهر برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العمد ووجهه ظاهر ومما يتفرع ايضا على ما حققناه مسألة التيمم في سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة التضييق وانتفاء رجحانه النفسي فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو في آخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها فاغتنمه نعم لو ترتب على تيممه في المقامين غاية كان تيممه حين وقوعه مطلوبا بها ايضا صح الدخول به في غاياته المتأخرة اذ قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد العبادة مطلوبيتها وايقاعها بقصد القربة بها فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب من سائر الاحكام حتى الحرمة لانتفاء الوجوب المضاد لها واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الآتية **واعلم ان الراجح للغير** يستدعي عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذي يرجح له ويكون رجحانه على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا فمندوبا على اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التأمل مما لا خفاء فيه واما رجحان غسل الجنب للاكل ووضوء الجنب للنوم من غير فرق بين ان يكون

الاكل

قوله هو الوجه الاول [illegible]

الاكل والنوم راجحين او مرجوحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين بالغسل والوضوء تجردا عن وصف منقصة مرجوحة لهما على تقدير وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء راجحان للتخلص عن تلك المنقصة المرجوحة وكذلك كل فعل اوجب تخفيف كراهة فعل آخر فانه يكون راجحا لذلك كالمضمضة للجنب والاستنشاق للاكل والشرب الموجبين لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوح راجح كذلك التخلص عن آكد المرجوحين راجح **واعلم ايضا ان الواجب النفسي** قد يكون وجوبه لغاية التهيؤ والاستعداد لواجب آخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك الواجب او الواجب المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب الامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على ترك مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الآخر اذا ادى تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد لو قلنا بذلك فان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع اندراجها في الشرط قبل دخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا النوع من الواجبات النفسية الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لمشاركته اياه في جملة من الثمرات فربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب للغير عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابه نعم لو فسر الوجوب الغيري بمعنى آخر اعم من المعنى المتقدم جاز **وينقسم الواجب باعتبار آخر الى اصلي وتبعي** فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب آخر وان كان وجوبه تابعا لوجوب غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ وقصد المتكلم منه والتبعي بخلافه وهو غير واضح والعجب انه خص نزاعهم الآتي في وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان نزاعهم هناك يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وستقف على ما هو مراده قبل ذلك التدافع واضح بل التحقيق ان نزاعهم هناك في وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرناه واعجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالة اللفظية ادعى كون تلك الدلالة لازم ارادة للمتكلم من الخطاب لتكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادته للازم في البين الاخص ولا تعهده له في البين الاعم كالسامع فضلا عن ارادته له ثم الاصالة والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب بعض المقدمات من الشرائط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا من خطاب ذي المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث كونه مصرحا بخطاب مستقل اصلي واما اذا لحظت جزئياتها ملونا عليك ان اقسام الواجب وما تنسب اليه لا اطلاع على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الاحكام فانه ايضا ينقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري ومنجز ومعلق واصلي وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايسة ما مر **فصل الحق ان الامر بالشيء مطلقا** يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من **المقدمات الجائزة** وفاقا لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فيها لا يجب من حيث كونها مقدمة له اجماعا لظهور ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة ولو حال كونها مقدمة مع قطع النظر عن دلالة التشريع فدخل مثل الدخول في الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه لعدم حرمتها من غير جهة التشريع ولو قلنا بان لها جهة تحريم مع قطع النظر عن التشريع كانت من القسم الاول ايضا وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة لامرين الاول الاحتراز عن المحرمة منها مطلقا ولو حال كونها مقدمة سواء انحصر فيه او لم ينحصر اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على تقدير حصول المقدمة مطلوب بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونه اتيانها على ما مر البيان مع ان الامر بالشيء يمتنع ان يقتضي الامر بمثل هذه المقدمة لما سيأتي ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يتمشى بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب الواجب على تقديرها يوجب وجوب مقدماته باعتبار على ذلك التقدير فلو وجبت هي ايضا على ذلك التقدير ايضا فيلزم في الفرض المذكور ان يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها هو منشأ الفساد لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل الشرع لم نحافظ على اخراجه من العنوان وربما امكن وقوعه في النذر وشبهه ولو حرر النزاع في المقدمات المقدورة التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها لحصل الاحتراز به عن ذلك ايضا واما الثاني فظاهر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد الثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء انحصر فيه كحصول تمام الحج بالنسبة الى افعاله او لم ينحصر كسير المتمكن منه راكبا **اما الاول فلما عرفت** من ان الامر مطلق بالنسبة اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة الامر بغير المقدور ولو على وجه التخيير ووجه الاحتراز ان الجواز حكم شرعي لانه من الاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وما يقال في اخراج الامرين من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة

والمقدمة

فتكون

[illegible]

والمقدورة مطلوب وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان فتما لا ينبغي ان يصغي اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم للمقدمة في العنوان بكونها مقدورة وان قصر عن افادة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يؤول بما بيناه اول المقدورة شرعا ايض فيرجع الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا يكون مقدمة الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقال قوم بعدم الاقتضاء مط وفصل جماعة فاثبتوه في السبب وغيره آخرون فاثبتوه في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما لا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم واللابدية اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بامرين به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولان عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبية شيء لنفسه لا يوجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب وبمعنى كونها بحيث يشتمل تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه يرجع الى النزاع في الثمرة على تقدير القول به واما الثاني فلان ما نريد بالمفسدة ترك الواجب وما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا يبعد ان يقولوا بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام في ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول فعلى ما زعمه لا يكون وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة لتوقف وجوب ذي المقدمة وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة واما ما استند اليه في الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال على تقديره ظاهر جلي نعم يجوز ان يجتمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما سيأتي بيانه في بيان ثمرة النزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعد والشرط والسبب ولا تنحصر فيها كما يعرف من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم والظاهر ان نزاعهم في المقامين الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم عن محل النزاع بمقدمة الواجب او فيما لا يتم الواجب الا به ودونه او وما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الاتي فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري ففيه لما عرفت ويه اما الاحتجاج عليه بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطا لان الوجوب النفسي لا يتركب من وجوبات غيرية نعم دلالة الواجب عليه بالتضمن وامادة الاولى وجوبه على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقاء الاختيار معه على الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب الا وجه في سائر القيود نظر والمراد بالشرط الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائها حقيقة والمعد لان عدم المعان لا يقتضي العدم كيف وقد اعتبر في المقتضي نعم عدمه مطلقا يقتضي ذلك لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضي الجامع لعدم الشرط او الوجود المانع وببعض اجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا وخروج الثلاثة الاول عن الحد الاول مبني على تعميم الاقتضاء المنفي الى الفعلي والثاني والاستقلالي والضمني وباللوازم ان لم يجعل من نسبته وعكسا بالشرط المتاخر عن المقتضي كالاجازة على القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب الى السبب الناقص وجعله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد منه العلة التامة وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد بهذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مط وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب واللوازم المساوية للمسبب فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايض غير مطرد لدخول اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة وما قبله ان اشترط فيه وان جعلت من نسبته خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور الا ان يجعل السببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام مقام السبب سبب اخر والاظهر ان يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك واللوازم لعدم التوقف واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسير السبب بالحد بهذين المعنيين في هذا المبحث ونظايره كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمات من حيث المجموع وهو ظ واما الثاني فلان الجزء الاخير مما لا يكون بفعل اختياري في نفسه القائل بالاقتضاء في السبب

انما يقول به في السبب الاختياري على ما سياتي عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العقد وهذا القائل لا يخص الحكم بالجزء الاخير منه وكذلك من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري ولا الجزء الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيد بقوله لذاته لئلا ينتقض عكسه بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود سبب اخر لتحقق استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في الفقرتين وان المراد بالسبب ما بيناه والسبب الناقص ايض وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء في السبب يقصد به السبب الناقص اعني ما يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض للامر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول فيحده لان اراد بالاستلزام دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر بلفظ الحد لامتناع تخلف ما بالذات عنها على ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرايط ايض لانها قد تستلزم ذلك اذا انفردت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب الا امتنع وجوده بسبب اخر لعدم وانما يستلزمه بشرط عدم بقية الاسباب او يستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضي لوجوده دون المسبب فخرج غير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء لدخولها ولوازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة ثانيا لا اقتضاء دخل المقتضي بواسطة سببه لان المقتضي للسبب مقتض لسببه عرفا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تختص بالمقدور كالطهارات الثلث بالنسبة الى المتمكن وقد تشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه يحصل تارة بفعله المقدور واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد بفعل غيره له من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب ان وجود الواجب في مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الرجوع الى القول بانما يتعلق بالمقدورة بالمقدمة المقدورة التعيين دون غيرها او على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مط نعم يسقط وجوب المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة النجاسة عن المسجد باستيلاء السيل المطير الهامع ان الوجوب في الصورتين يقبل ذلك فتدبر هذا وانما المستند على القول المختار وجوه الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته شيئا وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته وانصف قطع بانه مريد لها للتوصل اليه على حد ارادته له وقطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها تشتمل بها حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لمخالفته مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب التبعي فمم فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الايتين وان قدر الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الثانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف كانقاذه الغريق من اهله وصديقه اذا امكن منه ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق اليه خطابه وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لارضي به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى الامر تعالى وارادته ويمتنع الذهول والغفلة عليه اما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تعالى حيث امر بالطاعة امرا بمقدماتها ايض الثاني ان صريح العقل قاض بان اقتضاء الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اقتضاء ما يتوقف عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان الداعي الرجحان الغيري كذلك قضية ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا بالنفس والراجح الغيري مطلوبا للغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون رجحان مقدماته ايض كذلك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما ظاهر واعترض عليه بعد التزام القسم

الاولى ثابتة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من قبل المكلف والاخرى بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ ماهية
الايجاب مع القدرة غير معقول وبالاعتراض الاول انه بان يكون قول المستدل حينئذ بمعنى حين الترك والثاني انه بان يكون مضامين الجواب عن
الاول ان التكليف بالمحال مما استقل كل من العقل والنقل ببطلانه سيما اذا ترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في
القدرة على ذي المقدمة بل في صحة التكليف به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور مخالفة
منه اذ خال الاقدام لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمحال واما ما يقال من ان اللازم
على تقدير وجوب المقدمة تحقق وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله وشاهد على عدم جواز التكليف بالمحال مط فيمكن دفعه بان
وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فيرجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايض ما عسى يتوهم من ان الدليل المذكور انما يقتضي
وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايض كما في المعالم هذا غاية توجيه الدليل والتحقيق
ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على ترك مجرد الواجب مع العلم والتمكن ولو في بعض ازمنة
الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان وجوب المقدمة ايض مما يعتبر في وجوب
الواجب لاعتبروه في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن فايض وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة عليه بالضرورة فلا يكون مما
يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا لكان دورا وعلى هذا فالتحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة
فهو مما مور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف بغير المقدور فقول المستدل والا لزم اما
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مط حال القدرة واجبا
مطلقا فيها فبطلانه واضح لان الملازمة حينئذ ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرة عدمه قبل ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد
فعل الواجب او فوات وقته عدمه قبلهما وكذا تمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوب
حتى يتصور الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه استمرار التكليف الى زمان الفعل ان اريد بالخروج بقاء
الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي كما اشرنا اليه ان ابعها لو لم يجب لجاز نصريح الامر بجواز تركها والتالي
بط بيان الملازمة ان جواز فتح حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يقال الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان الوجه في ذلك
ظهور الحكم فقط خلافه لمصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان مقتضاه حكم العقل بالشرع مما لا اعتبار عليه ان فرد وضوحه كما وقع في غير المقام وان
كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان التالي فيما لا يشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان الحكم
بالجواز هنا عقلي لا شرعي ورجحه بعضهم بان مقدمة الفعل لا يرتضه وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم
ويدفعه ان تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سياتي بيانه في محله انتهى وان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم
جواز الترك فقد ثبت المطلوب والا فهو مردود بانتفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة النافين الاصل انه لا دلالة لصيغة
الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته
انه لو استلزم لعصى بتركه والتالي بط للقطع بان تارك الصلوة معصية واحدة لا معاصي متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز
تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل الوجه لا اوجب عليك غسل ما زاد عليه ان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع
تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب نيتها وانه بط والجواب اما عن الاول فانه ان اريد به الاعتراض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة
ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم وان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلم انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مط
وقد مر ما يقتضي ثبوتها معنى وعقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظاهر من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون
الغيري وان فسر بمخالفة مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما
عن الرابع فبان المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري وما يعمه فنقطع بان الضرورة تشهد بخلافه
واما المثال المذكور فليس مما نحن فيه في شيء لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمة شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم بالغسل
لا لنفس الغسل فنفي وجوبه نفي لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر واما عن السادس فبمنع الملازمة
كما في ازالة النجاسة ونظائرها ثم هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بوجوب السبب بانه لا
خلاف يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه بان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول
فلانه يتعدم معروفية المخالف لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجية عدم معلومية المخالف وهو يستلزم انكاره لحجية عدم معروفية

المخالف

المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظاهر منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول
المعصوم او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر نظرا الى عدم الاعتداد به واضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت
به الحكم الشرعي مع ذلك الظاهر مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايض فيجري فيها الاستبعاد
المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها اذ على تقدير
الرجوع يخرج الاسباب عن كونها مقدمة للواجب كما هو محل البحث فلاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا
بالحجة الاتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها وتنزيله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا عن وجوبها
الغيري التبعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي الاصلي ولعل منشأ الوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج
فتوهم منه اتحاد القولين واحتج من خصها بالشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع
ما امر به فيجب صحته وهو ينافي الشرطية وفيه انه بدون الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو
جعلنا التقييد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورد عليه على الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فمما
لا وجه له لعدم امكان الاتيان بالواجب لو صورته بدونها بخلاف الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيجب
فعله وهنا مع جريانه في سائر المقدمات [illegible] كما [illegible] عليك ان بعض الوجوه التي اوردها
لنفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب فيهما ايض كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب
لكنه يجري [illegible] الواجب [illegible]
نفي المباح اذ ما من مباح [illegible] وسيأتي بيانه في محله
المقدمة [illegible] الواجب المشروط كالكلام في
الواجب [illegible] التي هي شرط الوجوب من
حيث [illegible] الذي هو شرط وجوده او على تقدير
وجوده وهو محال [illegible] مقدمة الواجب غيري وتبنا
ايض انه يعتبر في الواجب الغيري [illegible] بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب لاجله انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على
الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب [illegible] وتاكيد له ان مقدمة الواجب لا يتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث
كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه
فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط
بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر في التوصل بها الى
الواجب من قبيل شرط الوجود له لا من قبيل شرط الوجوب هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي
يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايض لا يابى العقل ان
يقول الامر [illegible] ايد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شانه ان يتوصل اليه بل الضرورة
قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مط او على تقدير التوصل بها اليه وذلك اية عدم الملازمة
بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايض حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله
فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا
لمجرد حصول شيء اخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني تركب ادا الواجب
في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب
عبارة عن نفس الاجزاء والا لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على
طلب الكل بالمطابقة دال على طلب الجزء بهذا الاعتبار ايض بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة دالا على متعلقه
الثاني اعني الجزء بالتضمن لا يقال انما يتم فيما اذا اجتمعت اجزاؤه في الزمان دون ما اذا تفرقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل
في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده في ضمنه وقد مر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجودها
الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا في [illegible] ان الاحكام الشرعية [illegible] الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية

ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزئي في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صح
وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود لاجزائه لكن بحيث لا يكون شيء منها صالحا
للاتصاف لعدم استقلاله به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه فيكون
الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب من وجوبات
غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل النزاع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب
مقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فيجب حينئذ ويرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى
مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل او السمع لا
من الخطاب بالفعل اذ لا توقف عليها وهذا ظاهر ويتفرع على ذلك الحال في مقدمة الظن حيث يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم
او الظن في موارد غيري اذ الواجب في الحقيقة هو الفعل المعلوم او المظنون وجوبه دون نفس العلم والظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك
تحصيل العلم او الظن به ايضا اذا تمهد هذا فمن فروعه ما لو اشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الاتيان بالواجب فيهما قيل بعد الخلاف في
وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غير ما ورد فيه نص فعلى ما ذكرنا يجب فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان يأتي بصلوة متعددة
بحسب الجهات المشتبهة لا يقال يجب الصلوة الى جهة القبلة بغيرها ان يأتي بصلوة متعددة بحسب الجهات المشتبهة لا يقال يجب الصلوة الى جهة القبلة
ولا يجوز الى غيرها فلا يكون من الاشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام انا نقول عدم جواز الصلوة الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من
حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه فيتعلق بها طلب غيري بناء على ما مر نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال
فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان البحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة
الى غير جهة القبلة تشريعية محضة واما اذا قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه
لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع المذكور ايضا وعلى هذا فينوي عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه به اتي
بالواجب ولو اريد تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي الاحتمالي والغيري القطعي ويتجه ظاهرا لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما
مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك جماعة
منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل
عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله واعلم ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزائد
على الواجب لتحصيل العلم باتيانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة
المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعد عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع وفي الثياب
المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط
عند التمكن جهة قبح زائد على قبح التشريع اعني فعل غير المأمور به على انه مأمور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة
السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بقيودها المعتبرة في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير حيث تعدد الرابع
تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها في صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان
تعلق الطلب بفعل ولو للغير يوجب صحة قصد الاتيان به لتعلق الطلب به ان يأتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها كذلك
كما في الصلوة الى الجهات وفي الاثواب المشتبهة ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب وقد انكره جماعة ولعلهم ان ارادوا
بالثواب الاجر غير المدح والقرب فربما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد
ونحوه لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتبه على غيرهما وان ارادوا الاعم منها فترتب الامر الاول اعني
المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد
اسبابه الموصلة الى مطلوبه ان العقلاء يمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى مطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعبأ به وكذا
الامر الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة على الوجه المذكور طاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب من حيث كونه
مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت راجحة
كذلك كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصلة الى ما هو اهم
منها كترك الفريضة المضيقة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذا اتى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص الثواب

بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت
وجوبها بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وان لم يحصل بعد وقت الواجب
كما يشهد به العقل والعادة ولهذا يحسن ويعذب عليه فلا نسلم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا للمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك
الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة وانما المظهر للثمرة فيما لو تخلف عنها
واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو من جهة التجري الناشي من الترك المقرون
بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغائر الا ترى لو ترتب الثواب على فعل مقدمة الواجب من
حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كذلك لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب لانا نقول لحد الواجب عندنا على ما
يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر والثاني ما يتناول الواجب الغيري
ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله ولا يرضى بتركه وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما يختص بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع مع عدم
المنع من تركه مطلقا والثاني ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد المذكور بحذف قولنا النفسي وقس على ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج
مقدمة الواجب ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل من حيث ما يلزمه من
التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستفاد
ذلك من احتجاجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من باب المقدمة حيث ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله
معاقبا ففيه ما لا يكاد يخفى بل النهي المقتضي للفساد اعم من ذلك كما سننبه عليه نعم زعم ايضا ان الواجب الغيري لا يستحق على تركه العقاب
اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب على تركه بخلاف التبعي وضعفه ظاهر بل التحقيق ان الواجب الغيري لا يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا
كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب وان كان تبعيا للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم فترك الامر
اشترى اللحم منه من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا يعاقب الا عقابا واحدا ومنها بطلان
العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق على ما زعمه جماعة وسيأتي تحقيق الكلام فيه ومنها ما ذكره بعضهم من ان الاجتماع مع الحرام
عدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الاخر يصح ان يجتمع اقول وهذه الثمرة مشتركة اذ لا خلاف ظاهرا
بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا توصل بالمقدمة المحرمة سقط عنه وجوب غيرها وصح منه الواجب ان تقدم
فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان فارقته فان عول على ما حققه من ان الواجب مطلوب على تقدير رجحه واللمقدمة صح على القولين وان
بطل على القولين فغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة انفصال الوجوب بها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له
قد يجعل من ثمرة النزاع برائة ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان يأتي بواجب فاتى بمقدمته فانه تبرء ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة
ولا تبرء على القول الاخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب الا ان الاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي الخامس زعم بعضهم ان الامر بالمسبب
الغير المقدور بنفسه راجع الى الامر بالسبب الصادر من المكلف بغير واسطة لا مطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه تعالى
فالامر بالقتل الذي هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق او نحو ذلك لان الامر لا
يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه ظاهر لان المعتبر في صحة التكليف في حكم العقل وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة
ولا ريب في ان المسببات مقدورة بواسطة اسبابها فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق
الذي هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة الخصم في الاول فيجعل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار ومرجع هذه
الدعوى الى منع كون السبب لحصول الاحراق مثلا مصححا لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلاهما
ممنوع اما الاول فلانه لو سلم لجرى في جميع الافعال الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحراق
ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى المكلف حقيقة كاسناده الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى
من ذلك الافعال التوليدية التي هي فعل انسان اخر باختياره فان اسنادها الى السبب مجاز ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل ليس
له توكيل غيره الا مع شهادة الحال عليه او تصريح الموكل به وان من اجر نفسه على ان يعمل عملا مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره عليه
واما قولهم بان الاجير على عمل مع الاطلاق له ان يستنيب غيره عليه فمستند الى دليل خارجي واما حصول ما يغاير الطبيعة المأمور بها في
العقد بحصوله فبالتلازم لا بالتوقف والتوصل ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الروضة من عدم الفرق في منع القائل من الارث بين المباشر
والسبب في ظاهر المذهب للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم مجازية الاسناد فحمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظاهر ارادة المسبب

بالسبب لحصوله ولو بواسطة السبب مجاز فيكون فعل السبب مطلوبا بغيره لا نفسيا الثامن ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة
يقتضي الامر بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عندك غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتخصصة
كما هو الظ فالاتيان بها عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه في الخارج وانما حصول ما يغاير الطبيعة المامور بها في العقل بحصوله فبالتلازم
لا بالتوقف والتوصل وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فان قلنا باتحادهما في الخارج فكما مر ولا يقدح توقف وجودها على التشخص
ح لانه توقف عقلي في ظرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو التوقف في الخارج اذ به مناط التكليف وان قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقف اوضح لان وجود
الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه التاسع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بنفي
المباح لان ترك الحرام واجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة على جماعة تفصى
عنها بعضهم بانكار المقدمة كالحاجبي حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالملازمة واشتهر حكاية هذا القول عن الكعبي وقد ذكروا له حجة
اخرى ايض وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول اما اولا
فان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهي عن الممتنع قبيح كالامر
بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايض وذلك كالشاغل حال الغفلة عن الحرام وتعذره منه وهذا مما لا حصر له واما ثانيا فان ترك الحرام انما
يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يتلازمها فانها من لوازم وجود المكلف ح من لوازم
بمعنى عدم امكان انفكاكه عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظن جماعة ان ذلك مبني على القول بعدم بقاء الاكوان او انها على تقدير البقاء محتاجة
الى المؤثر والا فلا لامكان ايض لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء فسر بالكف او بنفس ان لا تفعل وهذا التفصيل مبني
على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستند الى علة الحدوث وان كانت علة اعدادية وكلاهما
في محل المنع لجواز ان يقال بعدم بقاء الاكوان فيلزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول لصادر عنه وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى
كالكون الاول من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده لحصوله وهذا هو الظاهر على هذا القول
بدليل صدورها حال الغفلة وعدم الشعور ايض او يقال بالبقاء واحتياجه الى المؤثر ويلتزم بالخلو نظرا الى استناد البقاء الى غير المقتضي للحدوث
اعني المكلف كما في كثير من الاثار الاعدادية ومما يوهم ان الشبهة المذكورة مبتنية على احد القولين الاولين اذ على التقدير الثالث فيسلم دعوى
التوقف والاستلزام فلا يتم المقرب ليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من الاشتغال بفعل من الافعال او الخلو من
الجميع او يستلزمهما فان جعلنا الخلو مما يصلح ان يتعلق به التكليف كان احد افراد الواجب المخير والا تعلق الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط
بحصول الخلو كما مر الاشارة اليه فيما لو دار المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسياتي لهذا زيادة توضيح في المبحث الاتي فان قلت لا ريب
في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شان الضد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب
الترك فيجب سببه الذي هو فعل المانع من باب المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير قلت وجوب الترك انما يقتضي وجوب
ما يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها
له على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا وظ ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود الصارف دون فعل الضد ولسبقه
عليه كيف لا وهو من شرايط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض التوقف على غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك
الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في الساقط المحاذي لنفس محترمة اذا كان بحيث لا يمكن التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث
بحبل وشبهه ولا يلزم الدقة لتغاير المتوقف من الفعل والترك للمتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف ضعيفا بحيث يعلم
او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدونه لقوة ما يجده في نفسه من الامر الداعي اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من
الافعال بحيث يقاوم الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة بدلية فيجب عليه على وجه التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على
من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر في حقه الفعل تعين الاخر عليه من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن
منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايض وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل المتوقف ترك السرقة
مثلا عليه وان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجب اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب الموصل به الى ترك الحرام عند هذا
القائل احد افراد الواجب الغيري واما الثاني فلان القتل يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطاء بل ينبغي تخصيص الدفع بغير المحرم على ما
عرفت في تحرير العنوان واما الثالث فلان الزام الكعبي بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك مع فيلزم تحريم فعل
الواجب اذ لا اشكال في تحريم سبب الحرام لكن مما يفسد مقالة الشارح بلزوم الدور عليه اذ كان وجود السبب لوجود المسبب كفى تلك عند سببه مركبا ذلك

عليه

عليه عدم وجوده للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه لمنع التلازم كما
في المانع واما ثانيا فلان جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام مط ما لم يقصد بها التوصل
اليه والتزام التحريم على تقديره مما لا يبعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا وجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب
في الفرض المذكور فهذا مع ما فيه كما ستنبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان التزامه بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا يوجب
التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد
هذان الوجهان على الوجه الثاني من الحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما
لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه مح ففساده واضح
لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر المضادة من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا او في المكلف
تعلقا فهو ايضا واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد كذلك وهو بط
بالضرورة وان زعم ان الحكم يتعدى من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز لانه يفضي الى
ترك الواجب فمدفوع بان ذلك بالنسبة الى الواجب مقدمة متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه وقصارى ما هناك انه
يصدر عن المكلف عند صدور الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه لا بقاء اباحة الفعل عند تحريم لا ضده سفه اذ لا يترتب عليها فائدتها فلا يقع من
الحكيم وح فلا بد من القول بنفي حكم لا رضه اليه او يلتزم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته بالنسبة الى تكليفه كالممتنع فلا يصلح لتعلق
حكم به لانا نقول ان فعل طرف م الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه هو ظ وكذا بالنسبة الى الارضاء اذ لا توقف
له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك ويترتب عليه ثمرته من عدم ترتب مدح ولا ذم عليه بالاعتبارين وخلو فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول
ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلق التكليف به ح ضروري ومما حققنا يندفع ايضا ما زعمه بعض المتاخرين من ان انتفاء التحريم
في المعلول يستلزم انتفائه في العلة محتجا عليه باستقباح العقل خلاف ذلك مع ان مجرد الاستقباح على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما في مثل
هذه المسألة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهي ان فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب العقل
ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد مع الواجب واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام ووجهه
واضح مما حققنا في مبحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج ان معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو في الخارج عين
التسبب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان لا شجر ولا حجر وقضية الحمل
الاتحاد في الوجود فيكون التسبب لوجود الصدق عين التسبب المتحد معه من عدم الكذب فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا
فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان والضحك واما ثانيا فلان اتحاده مع مفهوم عام الكذب او ذي عدم
الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما او ذو عدمهما
واما ثالثا فلانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تارك مع قطع النظر عن تشاغله باضداده ويتصف به ثانيا بواسطة
اتصافه باضداده التي هي متصفة به ضرورة ان صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القياس ولتعدد الثاني بتعدد
الافعال التي هي منشأ لانتزاعه وانتفائه بانتفاء موصوفه بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد ولا يتخلل الفعل ومن الواضح ان المط بالنهي
انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايض اذ لا يختص انتزاعه بالضد فان لا كذب يصدق على الجلوس الجامع للكذب مع وضوح
عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا واعلم ان المقالة المنقولة عن الكعبي في المقام لا تخ عن نوع اجمال الا ان قضية الحجة الاولى
ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين فتعيينا والا فتخييرا وفي اقتضائه
للوجوب النفسي او الغيري نظر ثم اعلم انه لو ثبتت شبهة الكعبي لزم نفي المندوب والمكروه ايض وظاهر القوم استناد نفي المباح اليه خاصة فيمكن
ان يكون ذلك قصورا منهم او مسامحة في البيان لا فصل في الحكم او يتنزل المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معناه الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلثة
مع لا حاجة الى ما تكلفه بعضهم في دفع التنافي في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات واجب
بالعرض الا ان بعض كلمات القوم كرد البعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب يأبى عن ذلك العاشر لا ريب في وجوب مقدمة ترك الحرام
فان مرجعه الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته وان ترتب عليها ما لم
يكن سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيحرم من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها السالم عن المعارض
والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فيستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان

ولا يتعلقا بمكلف واحد

بمقدمته

بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام فقط لحرم جميع الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى المحرم وبطلانه ضروري ولما ثبتنا فلشهادة العقل والشرع
والظاهر انه موضع وفاق ولهذا تراهم يحكمون بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل الجواز مترتبة
عليها نعم ينبغي ان يكون مثل نية المحرم فانها بمجردها لا عقاب عليها بل الظاهر انه لا حرمة فيها ايضا لما دل من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه
تعالى عليهم وذلك لا ينافي قبحه العقلي وهذا انما لا اشكال فيه على ما تحققه من ان تكاليفنا الشرعية انما تتبع جهات التكليف وان جهات التكليف فيه فقط فلا
يحصل الا بالمنع من قبحها العقلي او اثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة ولهذا المقام تفصيل يأتي في محله واذا ارتكب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ
في ضمن الكل كان محرما لحرمته الكل فان الكل يتصف بصفة توجب اتصاف كل جزء منه بها في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل
او كان بمنزلة السبب كالجزء الاخير في وجه الاول والكلام في مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام التاسع اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او
مضيقا على مقدمة متقدمة على وقته في الحصول او توقفها الموسع عليها في اول وقته كذلك وجب فيه بحكم العقل حيث الامرين من اختصاص وجوبه في
تمام الوقت او اوله بواجد المقدمة فيكون وجوبه مشروطا بحصولها وبين وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت وجوبا مطلقا ولو بمقدار فعل المقدمة
فيكون وجوبه باقيا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال حال صدور التكليف ووقوعه هو صحيح بالضرورة فمن فروع المسألة عدم جواز ايقاع الصلوة في اول
الوقت على فاقد بعض شرائطها المعتبرة في تحققه بمقدار ما يمكن تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيه ايقاعها فيما تأخر عنه ومن فروعها ايضا وجوب
الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في حق المحدث والمتطهر ثبت وجوبه
قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب بل للوجوب كما مر ولا يذهب عليك ان هذا البيان انما
يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بقدر ما يغتسل فيه ولما زاد عليه لا لاندفاع التكليف بالمحال به فيمكن ان يوجه على هذا قول من قال
بوجوبه اذا بقي للفجر بمقدار الغسل بان يجعل هذا القول ناظرا الى اثبات الرجوع على محل اليقين مضافا الى اصالة عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك
انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم مطلقا من غير اعتبار خصوص شيء من الاوقات من الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضية تلك
الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيدا بخصوص وقت مخصوص فاذن يتجه القول بوجوب الغسل مطلقا
لكن بعد دخول الليل كما هو شرط اخر بل ان تضيق بتضييق الوقت نعم لا يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب باعتبار
المقدمة على امر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل
اصحابنا حيث لم يفرقوا بين زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسألة المذكورة فتفصى عنه بعضهم بالتزام وجوب
الغسل النفسي مع انه كما ترى مما لا يجدي لمن في ثبوت التكليف لعصيانه بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن توجيهه في ترتب عقوبته
عليه بالتقريب الذي مر التنبيه عليه اخر المقصد لكن لا اشارة في كلامهم اليه والمنكرون لوجوبه النفسي قد تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة
منها ما حكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم مع تمامية الصوم او اجيب بتسليم بالغسل بنية الندب بتقريب فلا
يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظاهر لورود النقض عليه بسائر المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب
المقدمة منها لو هو ان المقدمة الوجوبية ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعمه بعضهم
من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه فهذا الزمان بمنزلة حضور الوقت فيجب الغسل وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب
الصوم وابتداء اول الفجر كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التنزيل ومنها
ما توهمه بعض افاضل المتاخرين من ان وجوبه للموطنين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالموطنين انه يثبوا بالصوم بفعل ما
يعتبر في صحته من الغسل وغيره في اوقاته وان اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على
الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث حتى يجب
عليه العزم عليه مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متاخري
المتاخرين وهو ان مقدمة الواجب قد يصح ان يتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واحتج عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع
وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط
من حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها حينئذ خرق لاجماعهم المطابق لما يشهد به صريح العقل كما مر بيانه وما ذكروه من مثال
الحج فغير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم
وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح
ولو بعد مصيرها مقدمة وجوبا فعليا بقول مطلق فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل

دخول

دخول الوقت الا لم يكن مقدمة له والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص وبالجملة فمنشأ هذه الخيالات ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن
الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك بياننا المتقدم يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور بما لا مزيد عليه فصل
اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد الشيء
المامور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا
عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المامور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما
علية او تشارك في العلة فان التزم في المقام بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث افردنا بابا لذلك فلا حاجة
الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم التعبير عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا
الى العلاقة وزعم بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك لكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين
بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتيهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود
الاخر عليه لئلا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد ولا ان الكف وفعل الضد لا يتواردان على الباعث على محل واحد لان الاول من صفات
النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذ بمعنى التاثير وقلنا بانه عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة اوضح لظهور ان التاثيرين لا يتنافيان من
حيث ذاتيهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع او الفرد فيرتفع الاشكال لاتحاد الموضوع فيه
فتدبر ثم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منها في الاول وخصوصيته في الثاني كترك الصلوة
وفعل الاكل مثلا واما من حيث يتحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا وقد يطلق الضد العام ويراد به احد اضداده الخاصة
وهذا راجع الى الضد الخاص ويترتب عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في المقام يجري في الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع ضده عبادة
كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر النهي عن الضد على حسب اختلاف نوعية الوجوب والضد فقد يقتضي الامر التخييري النهي عن الضد على
التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا ويتجه اعتبار جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق عناوين المبحث ولا ثمرة
له بالنسبة الى ما يكون ضدا له ولما وجب له الا في تجربة الاعتبار ويعرف الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي النفسي الاصلي
او الغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعا وكذا التضمن على اظهر الوجهين والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى
غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقتضاء ما يعم افراده الثلاثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسألة واقوالها وزعم
بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق الذي يكون ضده واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي
تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما سنبين تظهر في غير ذلك ايضا وزعم ايضا ان النزاع في استلزام النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي
ليس محل النزاع في شيء وقد سبق مثل ذلك منه في بحث المقدمة وقد اشرنا هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يجري
في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يتاتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط
بناء على تفسير النهي بطلب الترك بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فيه حينئذ مطلقا ينافي معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة انكار
الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا لان الامر كثيرا ما يامر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه
انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او
اللزوم الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير
محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص
ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه باعتبار الثاني فالتحقيق
ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل او
نفيه كما هو الظاهر ويستلزمه بالبين بالمعنى الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي
بطلب الترك او بطلب الكف ما لم يكن الضد على التفسير الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي او كونه في
ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه
باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح
بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها معنى وذهب بعض المتاخرين الى نفي الاقتضاء في الضد الخاص مطلقا
واثبته في الضد العام بالتضمن لنا ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك

خ طلب ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظ وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا
لا يبعد تغايرهما بحسب المعنى المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع يرجع الى اللفظ حيث سمي طلب الفعل طلبا لترك
تركه نعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فمرجعه الى ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاحجية
مثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهومين بحسب الصدق لا في التسمية اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد له
معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية المفهومين في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان الاشتباه في نظير
نظايرها غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن الكف حيثما
يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في حصول المامور به فيجب لما على ما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المامور به
حرام والكف سببه فيحرم له وعلى التقديرين يكون النهي عنه تبعيا على ما هو شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المامور به
ليكون الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص
حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة الواجب
ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لاستحالة اختلاف
حكم المتلازمين وقد عرفت ضعفه سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد
وان كان مما يعتبر سببا لترك الواجب لا انه سبب شاني غالبا لاستناد ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال
فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه و
لو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال لان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل
وهو معنى النهي عنه ومثله تجنب واحترز وكف فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب الترك وان كان جزئه كما في الصوم كان اعتبر منفردا
كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله وان اعتبر في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين
الصورتين عن موضع النزاع نظرا الى ان الكثير فيهما امر بالشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك وقد نص بعضهم
على الخروج في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي يضاد الترك هو نقيض ترك الترك ورفعه الذي هو
ضد عام وان غايره في المفهوم فينحصر مقتضى الامر للنهي عن الضد الخاص عندنا في الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الاتية
واعلم ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب المخير
منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة وان يكون كل واحد اذا تضادت وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهو كذلك
على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررنا من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول
قضية التخيير تساوي الاحاد في المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه مطلوبا به والا لساواه في
مطلوبيته على ما عرفت الاشارة اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب شيء لشيء يستدعي
رجحانه له وهو يستدعي مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للاخر في الرجحان والجواب اولا بالنقض بما اذا
كان الضد شرعيا كالواجب بين الجمع منع من الجمع فانه لا ريب في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الاخر مجردا عن
وصف الاجتماع فيتاتى الاشكال فيه والفرق بينه وبين الضد العادي والعقلي غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا بالحل اما على
الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبية ما يتوصل به اليه لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل
وبين الترك الخاص لا يكون اباحة وانما الاباحة يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن المقارنة فلا ينافي رجحان تركه المتوصل به الى المعادل سيما لهذا مزيد
بيان في مبحث النهي حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه والتالي باقسامه
بط بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل
امر زائد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان وان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد
بالنظر الى ذاتيهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين
لامتنع اجتماعهما في محل واحد لان ذلك شان المثلين والضدين لكنهما مجتمعان في محل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاول فواضح واما
الاخير فلانه كذا يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضدها يعني يجتمع فيها وصف كونها مامورا بها ووصف كونها منهيا
عن ضدها ومن هنا يظهر ان ما قيل من اخذه باعتبار الذات والاخر باعتبار المتعلق والتزم اجتماعهما نظرا الى حقيقة التضاد يحسن لا يقبح

الكلام

الكلام فانهما يجتمعان مع انه من صفات الحسن والقبح تضادا وذلك لان الكلام في حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين
لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض او تكليف
بالمحال والجواب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضافتي العالم والجوهر او النهاية والوحدة
لا متلازمات كالعلم والقدرة المتضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى انفكاك المتلازمين او اجتماع الضدين وهذا انما
يستقيم اذا انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام
بالمعنى الذي سبق او الضد الجملة وفسر النهي بما ذكرناه صحت دعويه لما بينا وان فسد حجته لما ذكر والا فسدت دعويه وحجته حجة من قال بان
الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ان ماهية الوجوب يعني الايجاب مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب
دالة على النهي من الترك بالتضمن والجواب ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر فمدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب
الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله وان كان بمعنى تاكد الطلب فهو من عوارضه الطارية عليه بحسب بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك
جزء له حتى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتاكد كما هو الظ فهو في الحقيقة
عين الايجاب اعني طلب الفعل المتاكد وان غايره في المفهوم فلا يكون جزء منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف ففساده مما لا ريب
فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلا عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على انا نقول اذا كان النهي عن الترك جزء
من معنى الايجاب بمعنى النهي عن الترك اما طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فذلك الترك او الكف الذي تعلق به الطلب يجب تحقق
معناه فيه ولاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام والا لم يكن الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركب كل ايجاب
من ايجابات ونواه غير متناهية وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج اشعار بان الماخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا وهو اما نفس الكف او فعل ضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور وايهما كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه واجيب
عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن بل خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به احد الاضداد
الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد
يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه فانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا وبما سياتي ذكره وقفت على
ما في الاحتجاجين وجوابيهما من الوهن والضعف واحتج الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام استلزاما بينا
بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه اذا صدر من اهله ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكانه يزعم ان المنع من الترك معنا
للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كالبصر بالنسبة الى العمى وقد صرح
بهذا في بعض مقدماته مباحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاعم بالمعنى الاخص وضعفه ظ لان المتبادر
من الامر انما هو الامر بالالزام بالفعل وهو نفس الحتم بالايجاب واليه يرجع امر المنع من الترك وهذا التبادر عندهم وضعي لا اطلاقي كما عرفت
فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها
خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا يختص باوامر الشارع بل يعم جميع الاوامر الالزامية نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق
الذم والعقاب في غير اوامر العالي حجة من نفى الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام والتالي بط اما
الملازمة فلما مر من بطلان العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلاثة ظ جلي واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه لكان اما
من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف على ترك
الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما مدفوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين في الحكم مع ما ثبت
بينهما على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلهم في دفعه وجوه الاول ان مقدمة
الواجب لا يجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي وسببا كما يقول به صاحب المعالم وظاهر ان ترك الضد ليس باحدهما وربما يشكل على الاول
بالاضداد الشرعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيها ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة الضدية
وهي مغايرة لجهة الشرطية وان استلزمها فاعترافه بالاقتضاء في الضد الشرعي باعتبار الثاني لا يوجب اعترافه به فيه باعتبار الاول
وفيه تكلف والجواب واضح مما حققناه سابقا من وجوب مقدمة الواجب مطلقا وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما
ذكره بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب لا توقفه عليه وانما هو يستلزمه بل توهم التوقف في عكسه اولى كما نعه

الكم

الكعبي قال ومنشأ التوهم عدم انفكاكهما لذلك يتوهم من الطرفين مع انه محال انتهى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجبي والعضد حيث التزما
بالتوقف في المقامين وقوله مع انه محال اشارة الى لزوم الدور اللازم على هذا التوهم وهذا الرد منطبق لورود وقد اغرب الفاضل المعاصر حيث استغرب قوله مع انه
محال معترضا عليه بان المقامين متغايران وهو مما يقضي بعدم توقفه على مقصوده مع رد لانه كلام عليه في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف
في العكس اولى لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال والاكوان ان يكون وجود كل فرد منها شرطا لعدم الاخر فان عدم الضد
لمانعيته معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا يعتبر فيه وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجود الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق
بين المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية مانعية شيء لشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر
كان سببا لعدمه وهذا ايضا في ما قررت من ان عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المانعية تاثير المانع في عدم الشيء لو لم يبقه
في التاثير سبب اخر لا التاثير الفعلي وليس الشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مطلقا ولو استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا
كله اذا كانت المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالضحك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة
من وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع المذكور فالكلام المذكور انما يجري هنا من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال المذكور
هذا ومن عجائب الاوهام ما سنح للفاضل في المقامات حيث استظهر ان يكون منشأ توهم الفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك احد الضدين يتخلف
غالبا عن فعل الاخر توهم انه لا مدخل له في فعله او انه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند التفطن ووجد الاضداد اكثر ما
يتركها الفاعل من غير ان يتفطن لتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة له ثم عقل فطرد الكلام الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مطلقا
او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا تحقق له حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه ثم عقل فطرد الكلام الى حال الاشتغال فتوهم
عدم توقفه عليه مطلقا هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور بمكانة من متانة النظر فهو اجل من ان يخطر بباله هذه
التوهمات الواهية فضلا من ان يعتريه ويعجبها ويسند اليها بل الظاهر ان منشأ توهمه على ما يستقام من بيانه هو انه لما وجد ترك الضد من جملة المقارنات
توهم مثله في جانب الترك ولم يتنبه للفرق بين المقامين هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما
ذكره الفاضل المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا فمحل نظر لانه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد ففيه ان احدا لا يقول بتوقف
ترك الضد على التشاغل بضد اخر على التعيين بل يقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما صرح به في حجة الكعبي فلا يقدح جواز الخلو عنهما
في التوقف على فعل احدهما كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلو عنهما وعن سائر الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وقد اخذ من صحا
المعالم وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة السكون وترك النفس تصرفاتها الارادية في البدن حالة
وجودية فيه ملحقة بالجميع لافعال بالقوة فتكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية ما في الباب انه لا يجب من باب المقدمة
بناء على خروجها عن قدرة المكلف لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احديهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب
بالمقدورة على التعيين وسقط عن المكلف بحصول غيرها ان اتفق فظهر ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال مما لا جدوى له في منع التوقف البدلي على الافعال
ويبقى الاشكال بحاله على انه لا خفاء في ان حالة الخلو وان لم يستند وجودها الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا للظهور
انه مشروط بعدم الارادة ورفعها هذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف كما سنشير اليه في مبحث النهي فيندرج حالة الخلو وسائر الاحوال في ذلك
فقد بتلو بهذا عرينيه الثالث ما ذكره المعاصر المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها للغير تبعا غير مفيد فقيد
اذا النهي الغيري التبعي لا يوجب العقاب ولا يترتب عليه الفساد والجواب عنه ظاهر مما قدمناه فانا قد بينا ان الكلام في الضد الخاص انما هو في النهي الغيري التبعي
والمنع من ترتب العقاب بانفسها عليه كلام في الثمرة وهو نزاع اخر مع ان النهي الغيري التبعي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب
لامتناع توجه الامر والنهي على شيء واحد شخصا وجهة والاختلاف في جهة النفسية والغيرية والاصالية والتبعية لا يوجب اختلافا في المتعلق لاختلافه
لا اعتبارا وسيأتي لهذا مزيد بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة
موسعة فانه لو اتى بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظرا الى اقتضاء الرجحان
الذي به قوام العبادة حيث ان تركه راجح ويمتنع رجحان الفعل مع رجحان الترك المنافي له ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو صح لكان مامورا به ايضا
لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي هو محال ومن المتاخرين من انكر الثمرة المذكورة حيث ثبت
بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء مقتضي عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كان
عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب ويحقق العصيان عنده وهو محرم ان
ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته فهذه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كان عبادة سيفرع الاولان منها على القول بالاقتضاء فقط الاخيران

يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر
بالاخر وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء وضده وهذا بعينه وارد في الموسع ايضا كما سننبه عليه ومن جملة
التفصي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل اقول ويظهر الثمرة في غير اوامر الشرع ايضا ممن ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب الدار لمن اذن له بمطلق
التصرف فيها بامر فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص يحرم عليه جميع التصرفات المضادة له ما دام الخروج منها اذ ليس
المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة الى اللابس ثوبا لامر شبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعني بطلان الضد مطلقا
بعيدا عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بالعدم حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه بان يبطل كل صلوة صلاها في سعة الحال
علمه وتذكره بل كل عبادة منافية لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه ويقضي عنه بعض مشايخنا
الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة
لا يعتد بها لكونها شبهة في مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا يقبل التخصيص ومما يعضده ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين
سلمت فطرة اذهانهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المامور بامرين متشاركين في بعض الوقت احدهما مضيق والاخر موسع انه متى
اذا اتى بالموسع في وقت المضيق فانه يكون بعصيانه من حيث مخالفته للامر بالمضيق وكذا لو تضيق وقتهما وكان احدهما اهم في نظر الامر فتركه
واتى بغير الاهم ويقضي في المعالم عن اشكال منافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان الذي يقتضيه التدبر في ادلة وجوب
المقدمة كون وجوبها للتوصل الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم العصيان عند ادخال وجوده لا يمكن التوصل اليه فلا معنى لوجوب المقدمة
عند فالحرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون المطلوب حصولها بنفسها بل التوصل الى الغير
فمتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كالوصول الى الحج على دابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير على
الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان وجوب الصلاة لا يرتفع بتمكن المكلف من
الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا بمقدمته ايضا لان الادلة التي سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها
مع العصيان وبدونه وهذا مما لا سترة عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج على القول المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث
علق فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادته ايضا كما ذكره اهل التفسير بدل بالمفهوم على
عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكل في باقي المقدمات بعدم القول بالفصل وجوابه ان المفهوم من التعليق في الاية
بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد
من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للاية بالمقام ومع الترك فالاية ظاهرة في ذلك فلا تنهض
دليلا في مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما الثاني فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه من امتناع التكليف بالشيء
حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يتحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب الواجب
تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة مقدمة في الحصول على حصول المقدمة
فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدميته المحرمتين مقارنتان له في الحصول مستمرتان باستمراره فيمتنع
التكليف به بشرط حصولهما لوجوب مقارنته تمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل وقد يتفصى عن اشكال لزوم تواردهما الامر والنهي
في الضد بان الامر النفسي يجوز ان يجتمع مع النهي الغيري وانما الممتنع اجتماعه مع النهي النفسي وهذا ضعيف بناء على ما يظهر منهم من تفسير النهي
بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النقيضين انما هو تناقضهما فان كون الشيء الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو قضية الامر به
كونه مكروها ومبغوضا كما هو قضية النهي وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجري فيهما وفي الغيريين والملفقين منهما وهذا على ما نقول به من
امتناع الاجتماع واضح واما ما يراه جماعة من المتاخرين من جواز ذلك مع تعدد الجهتين فلا انفتاحه في المقام لظهور ان المامور به بالامر
النفسي هو عين المنهي عنه بالنهي الغيري واما جهة النفسية والغيرية فهما لاحقتان للامر والنهي والاختلاف فيهما لا يوجب تغايرا في متعلقهما
ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري اذ لا
يعقل فرق بين المقامين مع ان ظاهرهم الاتفاق على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير نقل
خلاف فيه فيتوجه المنع الى الاول ايضا ويظهر ثمرة النزاع فيما ذكرناه في سبب الحرام ومقدمته التي قصد بها التوصل اليه فانهما محرمان
غيريان على ما هو التحقيق ويمتنع ان يكونا مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما في الجهر بالقراءة حيث يكون سببا للتنبيه واقدمحرا ومؤديا
الى قتل شخص محترم واما في غيره فلا ثمرة فيه على ما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي لا يقال لا نسلم وحدة المتعلق في ذلك لان المطلوب

نفس الفعل والمطلوب بالنهي التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا مطلوبية المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل
بها غاية ما في الباب ان تكون تسميته نهيا عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس المقدمة لانها
مقدمة له ولا سبيل الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك لا يجدي لان التوصلات الغير
المتناهية اذا اخذت باسرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها لهذا والتحقيق ان مطلوبية الشيء يسلك مطلوبية
ما يتوقف عليه من نفس المقدمات واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسي كما ان التوصل الى المقدمة
راجع الى ايجادها وفعلها وهو واجب غيري فاندفعت الشبهة راسا ثم لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات
السابقة هذا وقد يتفصى عن الاشكال المذكور بان الامر والنهي يجوز تواردهما على شيء واحد اذا كانا مترتبين سواء كانا نفسيين او غيريين
او مختلفين وان قلنا بمنع التكليف بالمحال مط اذ لا يمتنع عند العقلاء ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون في دار زيد مطلقا لكن لو [margin: بلا]
عصيتني وكنت فيها فانا اوجب عليك ان تكون في موضع كذا منها منهي عن الكون فانت حال الكون في موضع كذا منها منهي عن الكون فيه مطلقا
ومامور به بشرط الكون فيها فالمكلف مامور او لا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الضمان عنت حينئذ عليه
فعل الضد مع بقائه على وصف الحرمة فوجوب الضد مشروط بحصول الضمان عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك
اقول قضية ما ذكر توجه الامر المطلق الى المكلف بعد وجود الضمان مع توجه النهي المطلق اليه لان الواجب المشروط مطلق عند وجود
شرطه وضرورة العقل قاضية بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد بالشخص لجهة تطرف والدليل المذكور ينهض حجة عليه حتى انا لم
نعثر في ذلك على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمحال مط نعم يتجه جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما
سيأتي لكنه غير سديد عندنا كما ستنبه عليه انشاء الله واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامران الكون في موضع كذا منها اقل تحريما من
الكون في غير مواطن لفظ الوجوب عليه توسعا لخارج عن محل البحث اذ لا يلزم مع كونه مبغوضا له مطلقا مطلوب له على تقدير الكون في الدار
حتى انه يتبع قصد الامتثال والمترتب به لتصح تنظيره بالمقام فنفساه ضروري كما مر انه الاعتذار بان وجوب الضد مشروط بحصول الضمان
مما لا ملخص له اصلا ومع ذلك لتستقف على ما فيه مما لا مزيد عليه ويمكن التفصي عن الوجوه المذكورة ايضا بالتزام جواز التكليف
بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي
محققة في فعل الضد تتعلق الامر به والتكليف بالمحال اللازم في الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك
الواجب وضعفه واضح مما تحققه من ان التكليف بالمحال قبيح مط واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقتضيه الامر بالشيء
مضيقا انما هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت من غير تعيين لجزء
من اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما تجوزه من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان من سوء اختيار المكلف هذا محصل
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي ومع ذلك فالظاهر رضاه
بعدم الفرق فيما لو ترك الانقاذ الواجب واشتغل بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت او اخره فالتزامه البطلان في الثاني دون الاول
مجازفة واضحة ويمكن التفصي عن الاخير بالفرق بين الاصلي المضيق والمضيق العارضي بسبب تاخير الموسع الى اخر الوقت فان الامتثال فيه
ليس باخر ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانيا فلان ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل الكلي في كل ذلك الوقت [margin: …]
فلا يفتقر الواجب بهذا الاعتبار وانما يتصف باعتبار الفرد بين عدم مطلوبيته لا ينافي مطلوبية الطبيعة لان الفرد مقدمة لتوصل الطبيعة
ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول ان المطلوب بالامر اما الوجود والايجاد الخارجيان او الطبيعة
المأخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكلي كما سيأتي تحقيقه الثاني ان الكلي عين الفرد في الخارج فلا يكون مقدمة له وقد مر
بيانه الثالث ان المطلوب بالامر ايقاع الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المفهومي ولا الذهني وذلك واضح وظاهر ان الوقت الخارجي
جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة في كل جزء على وجه البدلية وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح
تخييرا ولا خفاء في ان الصيغة المفيدة توقيت الواجب مضادة لفعله فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق
عندنا ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لانه ينهض حجة على الفساد اما اجمالا
فبالنقض بالواجبات والمندوبات التخييرية المتفاوتة في الفضل انواعا وافرادا اذا توقف فعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكره
لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الارجح والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب
للتوصل الى الارجح وراجح له فلا يكون فعله مطلوبا لان الرجحان التنافي وتعلق الامر بضده على التعيين بترك مقدمة كذلك يوجب تعلق الامر

بين الالزام الامر بالفيد والامر بالشيء النهي عن ضده وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة ان الخلف
بالمحال مط ولا يذهب عليك ان هذا النقض يبتني على التمرين لا على ان تكون مقدمة المندوب مندوبة وقد بينا سابقا انه
ان يكون افضل الفردين المخيرين بينهما مندوبا على التعيين كما يراه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقدير تمامه يكون
النقض الزاميا واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد المتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه
ولو على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب انما ينافي رجحانه في نفسه مط او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه ولا ريب ان القيد
الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الاصحاب تحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة
فلا يمكن تواردهما على موضوع واحد لا يخلو احدهما بدون الاخر بما قد يكونان عينيين تعيينيين يعتبران بالنسبة الى الفعل ونقيضه وقد يكونان
تخييريين او كفائيين يعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران بالنسبة الى فعل وفعل اخر نحو هذا
ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في ان الراجحية والمرجوحية المعتبرتين في ماهية الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما هما
بالاعتبار الاول فح متى اتصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق والمقيد المأخوذ بهذا الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه
بالمرجوحية على حسب اطلاقه وتقييده وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء كان الرجحان مطلقا او مقيدا وما رجحان
ترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لكان التاخر دون الفعل لعدم مناقضته معه نعم قد يكون ترك
المطلق راجحا ايض كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما في القسم الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحا
لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به مشروطا بقصد التوصل به الى فعل الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث المقدمة وقد
عرفت ان قضية رجحان ترك ما هو مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان
فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مط ومرجعه الى مرجوحية تركه
[margin: …] الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي رجحان الترك المتوصل به فان دفع المنافاة لان
على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد على ما قررنا يغاير مورد كل واحد لمورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك
الضد راجحا على الاطلاق او راجحية فعله على الاطلاق او على تقدير التوصل بتركه وقد تبين خلافه ونقول في الوجه الثاني ان
المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون
الشيء الواحد راجحا حراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله انشاء الله وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك
المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضية ذلك تحريم ترك هذا الترك المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه
اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت
[margin: …] عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري على ما يظهر من كلماتهم بل صريحها طلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه
مع الامر النفسي ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي وربما فسره بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمخالفة النهي ونحن لا نقول بشيء من ذلك
انما نجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بقيد كالتوصل به الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث لا
يأتي بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه عديدة وبالجملة فلا مدخل للنفسية والغيرية عندنا في ذلك كما
زعموه وانما العبرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه بحيث يتحقق الامران يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين
والغيريين والملفق منهما وحيث ينتفي احدهما او كلاهما يمنع الاجتماع مط وتنقيح المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا
نوعيه من الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية نقيض مورده كما ان رجحانه ومرجوحيته فمطلوبية فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا تستلزم
مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا ومطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا تستلزم ايض
مبغوضية الفعل على حسب اطلاقه وتقييده ومطلوبية تركه المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا تستلزم مبغوضية ترك
هذا الترك المقيد لكان المناقضة دون الفعل لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن القيد لا يقال ترك الترك المقيد
اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام تستلزم حرمة الخاص لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك بحسب الصدق وقد تقدم
بيانه في رد شبهة الكعبي ونظيره الكثرة فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح كالتسمر منفردا فانه يجب عليه تركه متقربا فلو عصى وسافر كان
سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه
المطلق ايض ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ابتداء او افطر وقد يحرم من حيث تسببه لترك الواجب ايض كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار

الضد

بناء على عدم العزم بالاستدامة الحكمية في نيته وعلى تقدير اعتباره يعني بنقض النية لا استنادا الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن
الترك المتوصل به الى فعل الواجب ان الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فقضيته مطلوبية ترك الضد المتوصل به
مبغوضية تركه دون الفعل ومقتضيته مطلوبية فعله على تقدير التوصل عدمه مبغوضية تركه الغير المتوصل لا الترك المتوصل به بل امتناع اجتماع
الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشيء الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة
فيكون تركه المبغوض ايض وان كانت مبغوضيته مقيدة لما مر من ان احدهما اطلاق وتقييده مستلزم لاطلاق الاخر وتقييده وقضيته ترك مبغوضية
ترك المطلوب ولو مقيدة به بتقدير عدم التوصل مبغوضيته وتبعه من الموصل به وغيره ولو مقيدة ما بتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل به مطلوب على
كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية في ترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل به وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب بالقياس
كونه مطلوبا فعل الضد بل عبارة كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايض ولو بواسطة تقييد
الطلب فلا يكون مطلوبا على الاطلاق والسر فيه ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه وتقديره يمتنع ان يكون مبغوضا بالقياس الى ذلك
الواجب كذا لوازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه او لامر اخر وتنبيهنا على ذلك لا يتوهم لزوم على ترك تقدير الواجب يجب ترك
الضد المتوصل به الى فعل الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما هو شرط
وجوبه وكون هو المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب فيستحيل التكليف الفعلي بالفعل وبتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا
التكليف انما كان من حيث استلزامه اجتماع وصفين متنافيين في شيء واحد من كونه مطلوبا ومبغوضا او راجحا او مرجوحا فقد عرفت خلافه
حيث بينا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالمحال حيث ان قضية فعلية التكليفين الجمع بين الضدين
من الفعل والترك وان اعتبرا مقيدين وانه يمتنع فعلية التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك حتى يلزم منه
التكليف بالمحال كيف وانتفاء احدهما معتبر في مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة لا يمنع العقل من
التكليف بالضدين معا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الاخر لا لجواز التكليف بالمحال اذا استند الى المكلف بل لان التكليف
بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمحال حيث ان ثبوت حدهما منوط بعدم وقوع الاخر كما يصح ايجاب احد الضدين مطلقا والاخر على تقدير الترك
به ولا يلزم منه ايجاب الممتنع اعني الجمع بين الضدين وكذلك الحال بالقياس الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضا
وتوضيحه ان ما ذكروه من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان المطلوب حصول الضدين معا واما اذا كان المطلوب ولا هو حصولهما بل يكون
مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول فلا استحالة لان مقتضاها عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال الاشتغال به متمكن
من ضده فيصح الزامه بان الثاني انما هو في فعل الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب
مطلق بمعنى انه ليس على تقدير وجوب الضد مقيد بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب فليس مشروطا بترك الواجب ولهذا لا يعتبر
في تعلقه بالضد وقوع المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفي علم المكلف به مراجعة نفسه في كفاية الظن وجهان
ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة في الوجه الرابع
ان الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال التحريم مقدمته مط واما ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به في المقام فلا باس به وان كانت مقارنة
له في الحصول ومتقدمة بحقيقة ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجوابه ان البناء على ظاهر
الآية يقتضي بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مط وان كان عدم اتقائه من غير جهة العبادة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيدور
الامر بين التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يتم الدلالة ثم
اعلم ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجريان ما ذكرنا في الوجه الاخير متضح واما في الوجه الاول فقد يستشكل
من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد فيحرم لحرمة احد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل
الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب لان
وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب ويمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه والجواب اما اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل
اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول ح مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي مطلوبية فعله فلا
بد على البناء المذكور من ان يحمل مطلوبيته على تقدير وجود الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول
للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوب حصول سببه فيعود الكلام في ذلك بما مر في النقض المتقدم واما ثانيا فبالحل وهو ان
الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت حرمت احد معلوليها حرم معلولها الاخر

لحرمتها او استحالة ح وجوبه فمدفوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشير اليه في دفع الاعتذار
من كونها ايجابا للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فمردود بانا لا نسلم ان وجود الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي يتجه في اشتغاله بالضد بنفسه وبعدمه يتمكن منه بخلاف الصارف فانه من
لوازمه وح فلا يلزم ايجاب الشيء ويمكن دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه ايض
لان ما توقف على المعلول يتوقف على علته ايض بالضرورة فيلزم المحذور ايض لا يقال لا نسلم ان ترك الواجب مستند الى وجود الصارف بل الى نحو
عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع او يقال الاسباب على قسمين قسم يرتفع قدرة المكلف عن مسببها حال حصولها ولا ريب
في امتناع التكليف بمسبباتها ح كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة
عن كونه مختارا والا لسقط التكليف عند حال حصولها وهو ظاهر الفساد فح يجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يعقل فرق بين
بقاء التكليف حال الارادة وبين انشائه فيها لانا نقول اما الاول فمدفوع بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود
الصارف فان عدم الارادة في الفرض المذكور مستند الى وجود الصارف واما الثاني فمدفوع بان الفرق بين الاسباب الاختيارية في ذلك ضعيف
لان المكلف حال الاشتغال بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن منهما من الترك اما في غير الارادة فظ واما
في الارادة فلانها بعد حصول ما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصارف الذي يستند
ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فبقي الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي سبب
لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الوجوب بالضد لا
يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط ووقوع الترك
كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يقال اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب تعينا الكل في
تط اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان المرجع الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه المسبب ولا ريب في انه يستند
الى كونه بحيث يصدر منه السبب فتوقفه على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان التالي فلانه ايجاب للشيء على تقدير وجوبه وحصول
سببه من غير اعتبار امر زائد اذ لم يعتد التكليف لاسباب تلك الارادة وفساده لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب
سواء استند الى ارادة الضد او لا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد او لا ولا ريب ان التكليف كذلك مما لا غبار عليه ان صادف
حصول الارادة كما في سائر التكاليف نعم يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة فقط وظاهر ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال
على الوجه الذي قررناه كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايض ومما يوضح لك انه اذا وجب على المكلف بنذر او شبهه الاشتغال
بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة
الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه ح مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان حصول
القراءة او الذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القراءة او ذلك الذكر فيستند وجوب القراءة او الذكر
الى وجود علتها الموجبة لها ومثله الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم وجه الدفع والحل ما عرفت من ان التكليف بالقراءة
او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا بما اذا كان بسبب وقوع الشرط الارادة الموجبة
للقراءة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره نعم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان بنفسه شرطا في تعلق التكليف
بالضد لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد في اثنائه فيثبت الثمرة المذكورة مع
ان المقصود نفيها بذلك وتمام تحقيق الكلام يطلب مما حققنا عند بحث المقدمة فاذا تبين لك فساد التفصيل المذكور بما امر بديع عليه فاعلم
ان من جملة انشاء المغالطة من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا التمكن المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان
في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان ايجاب الشيء مما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف بيجاب التهيؤ له
والتوسل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب وما
يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحق المضيق الفضائي
فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة او لا لان اباحته تقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه من فوات ارادة الواجب بعده فلو لم يكن الضد الموجب
لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من
فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لا بها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع افعال الضد

منه كتابين ترك وادامه بوجبة كما لو ترك اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احواله ان يتركهما ويتشاغل بالواجب والمبني
فعل الصلوة فلا يقتضي رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز لابطاله كالابطال لغيره من الامور
المفرة عليها فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس تركه مدخلية في اداء الواجب ولا فائدة يترتب على تركه مع ترك الواجب لان التمكن
حاصل على التقديرين **هذا محصل كلامه** ويرجع الى قضاء وجوب الشيء بوجوب ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن فيحرم فعل الضد
الرافع دون غير الرافع **اقول** هذا التفصيل عندك محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجب ابقاؤه والمحافظة عليه هذا
لذلك فهذا انا سد فقصا لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق في بحث المقدمة ان الواجب
المشروط لا يقتضي وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب من حيث كونه شرطا له كذلك لا يجب
تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان اراد ان التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة
عليه للتوصل به الى فعله ففيه ان رفع التمكن يكون على حسب الاضداد الغير الرافعة للتمكن ضرورة ان ترك الكل شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية
ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام في المقامين ويبطل الفرق المتوهم في البين **وتحقيق المقام** وتوضيحه ان الامر بالشيء يقتضي ايجابه بنفسه
وايجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سبق تحقيقه في الفصل المتقدم ولا خفاء في ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه
هو يتوقف على ترك الاضداد المنافية له فيجب للتوصل الى فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شيء لشيء انما هو
وجوبه مقيدا لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الاخر وترتبه عليه يرجع الى مطلوبية المشروط بكونه يترتب عليه الاخر فحيث
لا يأتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدماته التي اتى بها في الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرط
وقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بغيره من الاحكام حتى التحريم بخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضي عمله لا يقال اذا تشاغل المكلف
بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي ارتفع تمكنه عنه بفعل الضد او لا فان كان الاول لزم التكليف بالمحال وهو
مح وان كان من قبل المكلف على ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد
سقوط وجوبه اذ لا اشكال في جواز تعلق الوجوب بشيء وبضده في زمانين وذلك كما لو ترك سجدتي السهو على القول بفوريتهما وتشاغل بالفريضة
عند سعة وقتها فان انعقادها مانع يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما في اثنائها
وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسافر الى الحج فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول نختار
القسم الثاني ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد فعلى ما حققنا يتوجه
اليه الخطاب بهما على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب في زمن محل فعل الضد به والا كان اثر التكليف بالواجب جاريا
عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه **ثم لا يذهب عليك** ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع للتمكن الشرعي من الوا
بل المكلف في اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة ووجوب اتمامها مبنية على تقدير عدم صدور الواجب منه في زمان يخل به ضدها فاذا بدا
له العزم على الواجب في زمان يخل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر بها في الواقع فتبطل وليس هذا ابطالا حتى يطالب فيه
بالحجة المجوزة له هذا **واما الوجوه التي تمسك بها الفاضل المذكور** فلا تنهض باثبات عدم حرمة الضد الرافع للتمكن من الواجب
بمعنى مطلوبية تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا فلان الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة الواجب وقد
بينا فساده في بحث المقدمة وعلى تقدير صحته فلا دلالة له على مطلوبية المقدمة مطلقا وانما يقتضي مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى ذي
المقدمة بالفعل اذ يندفع به شبهة لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضي مطلوبية
ترك الضد مط وانما يقتضي مطلوبيته على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فالحكمة في ايجابها
كذلك وهذا مما يشترك فيه جميع المقدمات واما الثالث وهو النواهي المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن في خصوص بعض الموارد فلظهور ان
المفهوم منها ليس الا مطلوبية تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شانه لا يكون تركه مطلوبا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز
ان يتصف بغيره من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها التحريم مط فانما يثبت بها ذلك في خصوص الموارد التي ورد النهي فيها فلا يسري الى غيرها من الاضداد
التي لم يرد فيها نهي ودعوى ان المفهوم من سياقها ان الحكم في جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد في ذلك في حيز المنع كما لا
يخفى فيبقى اطلاقات الاوامر وعمومها سليمة عن المخاصم ثم اقول في كلامه نظر لا باس بالتنبيه عليه اما اولا فلان ايجاب الشيء يقتضي ايجاب التهيؤ
له والتوسل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غريب لانه ان اراد بالتهيؤ والتوسل ما هو
الظاهر من الاتيان بمقدمات الشيء للتوسل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد

التوسل

التوسل ولا يصدق مع عدمه وان اراد اتيان ما يكون له مدخل ما في التمكن من الواجب والاتيان به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما يتساوى فيه
الضد الرافع للتمكن والغير الرافع لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب وشرط له على ما عرفت مما حققناه سابقا حيث ابطلنا
القول بانهما من باب المقارنات الاتفاقية فيكون في ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجبا ويحرم فعلهما
على الاطلاق وان اراد بالتهيؤ والتوسل اتيان ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو لا يقول
به كما يظهر من تمسكه بالسبب ولا يقول ذكره لترك المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل للتهيؤ و
التوسل معنى ثالث ينافي جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بني على القول بعدم توقف الواجب على
ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد عليه كلامه نص في عدم البنا
عليه والا لم يحتج الى التطويل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس بصحيح بل ترك الحركة عين السكون ان اخذ بالمعنى المصدري
وعينه او لازمه المنتزع عنه بالقياس الى ضده ان اخذ بالمعنى الحاصل من المصدر نعم يصح جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للسكون بالاعتبار
الثاني ولو بضرب من التوسع لكن ح ليس من باب كون ترك شيء علة لشيء بل من باب كون التأثير علة للاثر ومنها انه جعل فعل الصلوة غير
مناف في اداء الحق المضيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على المسير كما هو المفروض في كلامه فلا ريب ان الهوي الى السجود رافع للتمكن منه
ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فيحرم على ما التزم به من حرمة الضد الرافع للتمكن منه فتبطل الصلوة لان حرمة الجزء لا يجامع طلب
الكل فان قلت التضييق عرفي وفوات التمكن في مثل هذا الزمن لا يخل به وانما يخل بالتضييق العقلي ووجوبه الشرعي لا ينزل عليه قلت هذا
انما يتم في التضييق المستفاد من الخطاب اللفظي دون التضييق العقلي الناشي من قبل المكلف بتاخيره الواجب المضيق نظرا الى اصالة بقاء الغير
السابق في حقه فان كل تضييق عرفي بعد التاخير يرجع الى التضييق العقلي تفصيا من العصيان ولا بد من دليل على سقوطه ولولا ذلك لم يستقم
قوله بعدم جواز السفر المانع عن ايصال الحق لان السفر لا يتحقق في الخارج الا على التدريج فلا يؤتى بجزء منه الا والاتيان بالجزء الذي بعده
لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذي يليه فتدبر هذا ومما يتفرع على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم
غيرها عليها تخييرا بها قبله او بعده ما لم يستفد منه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فتنفل بها قبل النافلة فان فعل الفريضة
اولا رافع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين اغسال منى مع حكمهم بالاجزاء اذا خالف الترتيب
ربما يظهر من الفاضل المذكور مساعدته في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على مذهبه غريب وعلى ما حكينا بصحة الضد على
ما حققنا مبني على ملاحظة مجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد في مقام تعين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة
في وقتها المضيق وفساد الصوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك ثم تقييد اطلاق الامر بكونها يبتنى على ما انا تجرد الضد عن الموانع الخارجية
ومنه ما لو اتى به للتشاغل عن الواجب وللتوصل به الى تركه فانه لا اشكال في تحريمه وفساده بناء على قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد
به محرم فهو محرم وعليك باعمال النظر فيما حققناه واوردناه فانه بمكان من الغموض والخفاء **تنبيه** **الامر بالشيء عين النهي عن**
ضده العام اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا ظاهر تمام ولا يقتضي الامر بالكف ولا بضده الخاص الا اذا توقف
الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف تعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليه ومنهم من اعتبر الضد بمعنى احد الاضداد الوجودية التي
يندرج فيها الكف واطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن وزعم الكعبي انه يقتضي الامر بجميع ضده الخاصة وتقدم الكلام في
بعض ذلك ويظهر الحال في غيره بالمقايسة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الايجابية والنواهي التحريمية جار في الاوامر الندبية والنواهي التنزيهية
ايض ويظهر الكلام فيهما ايض بالمقايسة ومنهم من زعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكان جميع المباحات مكروهة لاستلزامها ترك
المندوبات المضادة لها تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية والغيرية غير لازمة اذ غاية ما يلزم من قاعدة الضد رجحان تركها
للتوصل به الى فعل المندوب وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة اي متصفة بالمرجوحية ولو للغير وهو
غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة ليس مجرد المرجوحية والا كان تارك كل
مندوب فاعلا للمكروه وهو تركه لا خفاء في فساده بل المرجوحية لمنقصة دينية في فعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب بترك
الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين ترك المكروه وخلاف الاولى **فصل اذا تعلق الامر بشيئين او اشياء على التخيير** كما في
خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهب الاشاعرة
الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو بعيد لان
الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان العضدي بعد ان اختار هذا القول صرح

فانه

في انشاء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي على البدلية لا مصداقه لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين بما حكي في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او بفعل معادله ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وجماعة وهذا مذهب يتبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه وينسب الى صاحبه نحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلم ما بينا لنا ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب بلا بس في الكلام ما يكون معناه مفهوم احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لان كلا منهما مطلوب بالاعتبار صدق مفهوم احدهما عليه لا بمعنى ان كل واحد واجب تعيينى ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير المخالفة فيها فيكون بذلك تاركا لعدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها استقلالا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على كل من الوجوب المذكور انه امر باحدهما او احدها لكن مجرد الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم الا ترى ان الامر ببصر زيد يصدق عليه انه امر ببصر الانسان والضاحك وغيرهما من المعاني الصادقة عليه مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا اما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه كذلك فلا ينافي وجوبه المعروف من ان الواجب على ما ساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا المفهوم اذ لا قائل بغيرها بالفصل والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا يقال الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعند التعين لا بشرط التعيين كما في المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث ذاته لعني نفس الموضوع لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فان النكرة مبهمة بالاعتبار الاول ومنشأ ابهامها على الاول اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدها ايضا اذ لا تخيير ح في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبايع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعين اخرى كما في النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعا وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموضوع بالوجوب وهو المطلوب اما عن الثاني فبان المراد بالواجب المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين اشياء متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او في نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما يعدان في الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما بمجرد الاضافة وهذا لا يأتي في الواجبات العينية اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في الواجب المخير يتعلق بالآحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا بهذه الحيثية وانما قيدنا الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمرا واكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا او واجبا ليس بواجب تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة ولا عبرة بالتصريح باللفظ لتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور جائزة فان كل واحد منها مقدمة من حيث الخصوصية فيجب كذلك عقلا على التخيير وهذا الفرق يبتني على ما اخترناه في معنى الوجوب التخييري ولك ان تجعل الفرق اعتباريا فان الوجوب ان قيس الى الطبيعة التي لا بدل لها سمي تعيينيا وان قيس الى وجوداتها البدلية سمي تخييريا وهذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في التعيينيات فانه متأصل علة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن محل النزاع بل يصحح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه واجبا جائز الترك الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره مطلقا وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب الذي يشوبه جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتسمية ما لا يشوبه الجواز المذكور وجوبا تعيينيا لاقتضائه التعيين لما اذا قلنا في الخصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب وجوبا لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوب جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار تعيينه

ليس الاعتقاد ثم اقول من قال بان الواجب في صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقه لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعضدي اتجه عليه اشكالان الاول انه لا يتم على القول بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج مع انه قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تدافع الثاني ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا امتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالاخر كنفس المقيد اذ قضية مباينة القيود مباينة التقييدات المقتضية لمباينة المقيد من حيث كونها مقيدة فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من انه ممتنع وان تعلق بمفهوم واحدها عاد الكلام اليه فاتضح ان صرفنا الوجوب في الواجب التخييري الى مفهوم احد الامور غير مجد في دفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذ لم يكن منهيا عن الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولامتناع عدم الامتثال والامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي يستدعي محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض لانتفاء المرجح لا يقال قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد عن الاخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم ان لا يكون الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة ولزوم المدعى اخرى وذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر بل بعد حصوله والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى وجوب تعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو متضح الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه اخرون وهو الحق منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متساوية ح في كونها مطلوبة على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه مطلوبيته وان لم تكن مطلوبيته حال الحصول فقد اتضح مما قررنا ان الواجب على القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان يأتي بواجبات متعددة في زمان او مكان مخصوص فان ذمته تبرأ بما لو اتى بالخصال فيه على الاول دون الثاني وفي مبحث النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصيات على الاول دون الثاني وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فينبغي جوازه وعدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها من نفي ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك او لم يعتد بها واعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما ينافي الواجبات التعيينية المرتبة كالخصال حيث ترتب الطهارة المائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي والحق ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هناك اصلا نعم هناك بدلية من حيث افادة الثمرة المقصودة كوقوع التكفير في الاول والاستباحة في الثاني ولعله لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه تتميم ان اردنا التخيير بين الاقل والاكثر فالظاهر من المقابلة في متفاهم العرف ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد منهما واجبا على التخيير مط ومن هذا الباب التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث في الركوع والسجود ونحوهما مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح باصبع واحدة والثلث ونحوه مما يقع دفعة ولا اشكال بلزوم تحصيل الحاصل او خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر غير معقول على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على ماهية الاقل على الوجه الذي يتصف معه لا يتوجه شيء من الاشكالات وهل المعتبر ح مطلق الزيادة او تمام القدر الزائد وجهان اظهرهما الثاني لان الظاهر من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الاخر فقط لا عدم ما زاد عليه مطلقا وحيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا فيتعين ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحد في الخارج وجودا كالتخيير من مطلق الذكر وذكر خاص والتخيير بين مطلق الشيء ومقيده لما ستحققه من ان تضاد الاحكام يمنع من اجتماع فردين منها في مورد واحد والظاهر ان الامر بالاكثر ح للفضيلة او بتجدد زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل المامور باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير وفقيرين اذا اطعمهما دفعة لما مر من وقوع كل منهما على وجه الوجوب والوجه ان يكون الامر بالاكثر ح للقدر المشترك ان شاع صورة الاتحاد في الزمان وان نذر الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه في عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يفعلا دفعة كالتخيير بين عتق عبد وعبدين اذا اعتقهما او على التدريج كالتخيير بين نزح ثلثين او اربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب ح اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة

الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب لانه يكون المكلف آتيا بواجبين وهذا مخالف للمفروض من حيث ان التقدير كون الاكثر احد الافراد مع انهما ان كانا واجبين بعينين او كان احدهما واجبا بعينه لخرج عن محل الفرض وان كانا مخيرين فليس معنا الا الاقل الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان قضى بسقوط التكليف كان فعل الاخر بدونه محصلا للحاصل ان لم يقض به خرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضيته ذلك سقوط التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده ولا في الثاني بين ان يقع قبله او معه او بعده ولا في الاول بين المعين وغيره ومع ذلك فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للقدر المشترك او للندب لان المركب من الواجب والمندوب راجح يجوز تركه ولو لجواز ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا يتجه من التاويل في التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب ونفسه او بينه وبين المندوب اذ الظاهر حمل الامر بالاكثر على الاصلية مثل ما لو ورد التخيير بين المطلق والمقيد كاعتق عبدا او عبدا مؤمنا والا فالامر كما مر هذا لما يساعد عليه النظر الصحيح وفي المقام اقوال اخر ومنها ان التخيير بين الاقل والاكثر مط يقتضي وجوب كل واحد منهما لظ الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مطلقا لانها مما يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله تدريجا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من الواجب وان في احطت حمزها ابتنا وقفت على ما فيه وفي سابقيه من الضعف والتوهط

فصل ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت ما عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت فانه على ان ما بقي خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية واخذنا الدعوى جزئية فيصح في مثل الصوم ونحوه واما مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها لجزء معين من الوقت كاول الاول دائما متعذر وتحصيل العلم او الظن به ولو مرة ممتنع عادي اللهم الا ان يتاتى في طريق كان يكتفى فيه بمجرد عقد العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فاحالوه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي بظاهرها تفيد التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم الزكوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الوجوب فصورة التقديم مراعى انما يستقيم اذا كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يتعين للفعل وقت غير الاخر وهذا واضح لنا على جوازه عقلا عدم ما يقتضي خلافه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كالامر باقامة الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل مجرد ايقاعه فيه وجميع الاجزاء متساوية بالنسبة اليه فتعيين الاول او الاخر خروج عن ظاهر اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت الى اخر فيلزم جواز ترك الواجب وانه مناف للوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او اخره اذ لا قائل بالواسطة ثم احتج من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخر لما برئت ذمته بادائه في الاول وانه بط بالاجماع فيتعين الاول ولكنه اذا عصى والتاخير قبل خروج الوقت استحق العفو لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لا يقال لو صح ذلك لكان المصلي في اخر الوقت قاضيا وانه بط بالاجماع لانا نقول عدم جواز التاخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صوم نذر التقديم واحتج من خصه باخر الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه بط بالاجماع فيتعين الاخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا قد ثبت الصحة والجواز هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بما مر من تقديم الزكوة والجواب ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مط والا لخرج الواجب التخييري عنه بل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر كما مر فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء واما ما يقال من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا وجدانيا لا يتصف تركه الا بترك تمام الوقت وهو عندنا بمعزل عن التحقيق كما سنشير اليه ان شاء الله ثم على بناء هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من التفاصيل مع ان كلا من المتخاصمين قد تمسك لابطال مذهب الاخر بما فيه غنية وكفاية واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع ينحل الى واجبات تخييرية ثم منهم من جعل التخيير بحسب اجزاء الزمان فقد ذهب

معنى

معنى صل لزوال الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فجعل الفرق بينه وبين التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق المتخالفة وفيه بين الجزئيات المتخالفة بالتشخص فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين لان التخيير بتكليف موسع تعلقه باجزاء الوقت اذا لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها يرجع الى التخيير بين جزئيات الفعل تحقيق الكلام في الفرق يطلب مما اسلفنا في الواجب المخير وقد يعترض ايض بان الواجب الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على التبعية بدليل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء نعم تعلقه بالاجزاء لجزئياتها على التعيين فيتحقق التخيير فيها بهذا الاعتبار وهذا بظاهره انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وبذلك واضح مما ما في تتميم زعم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وهو انه العزم على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا فاجاه المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظ لانه اذا صح عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا فرق بين مقارنة وقوع البدل له من المبدل منه وعدمها اذ لا يعقل للمقارنة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجاة المانع عذر اذا كان مع الاذن في التاخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايض بان الواجب قبل الوقت جاز الترك لا الى بدل فلو جاز تركه بعد حضور وقته من غير بدل وهو العزم ايض لساوى نسبة الواجب الى الوقت وما قبله وضعفه ايض ظاهر لان الواجب يصح فعله في الوقت لا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول القطع بان فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد وجوب جهة البدلية لا يعتبر مثله وفيه ان ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال ومنشائه في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية عند المورد وان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتذر بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة كتحصيل الظن بالواجب الكفائي فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب المخير ولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبا مخيرا بينه وبين فعل الواجب اصطلاحا كما سننبه عليه وكلام المستدل مبني على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك واجب اخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الانفاق على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه لا يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعة جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مساواة البدل للمبدل منه وهي منتفية هنا للقطع بالبدل دون المبدل منه وايض لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والا لزم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى البدلية وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق لا مطلقا وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقوعه في كل جزء من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل كالمبدل فيلزم ما ذكر من سقوط الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرده بدلا عن الواجب بل انما يجعل العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع ادائه فيه بدلا عن ادائه في الوقت الاول ويجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن خصوصية الوقت الاول واطلاقه القول ببدلية العزم مسامحة منه لظهور المراد وح يتعدد المبدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم

واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات الموقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب وفعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا اليه بالذم والانكار ولذا اية التحريم وما ورد من ان من هم بسيئة لم تكتب عليه لا ينافي ذلك لان مفاد هذه الاخبار ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يكون الاتيان بمحرمها النية لا نفي وقوع المؤاخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كاية نفي التعذيب قبل البعثة بل قد يظهر من فحوى الرواية ما يؤكد حكم العقل واما بحرمة العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم ليس ظ الورود فيه وعلى تقدير القول به فلو رام الخصم ان يتمسك به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل او العزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق به وجوب العزم ثانيا على ما مر فالجواب عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب بافراده تعلقا ابتدائيا لا ترتيبيا ولهذا لا يتوكل من الصوم

والافطار واجب على التخيير بل الصوم واجب تعيينا على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في
التزام كل من العنوانين لنفسه فبايهما التزم لزمه حكمه على التعيين وكذلك المكلف مخير في الفرض السابق ولو على وجه التعقيب بين اداء الفعل في الجزء
الاول من الوقت وبين تركه فيه وادائه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق الوقت فاذا تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب
العزم على ادائه لا انه مخير اولا بين الفعل والعزم عليه ومثله الكلام في تحصيل العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر وبما
قررنا يظهر فساد ما يتوهم من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد الحاصل بكل منهما
ووجه فساده بعد ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكونا
مخيرين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية
احد البدلين في مرتبة مطلوبية الاخر **تنبيهان الاول اذا ظن المكلف** بنفسه السلامة فاخر الواجب الموسع والواجب الذي وقته العمر عن
اول وقته ففاجاه الموت او مانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح قبح العقاب على تقدير
التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي فيما وقته العمر دون الموسع ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص
لخرج الواجب عن كونه واجبا وعلل عدمه في الثاني بان التخيير جائز له فلا يعصي بالجائز قال لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي
الى التكليف بالمحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليليه في احكمه الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على العصيان
في الاول لاقتضى به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضاه في الاول ايضا فالفرق تحكم منه مضافا الى ما
يرد على ظاهر الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن
العلم به التكليف بالمحال ولو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به وهو تكليف قطعا
لتوجه عليه بان ذلك انما يوجب التكليف بالمحال اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمحال انما
يعتد حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال ناقضه ما اجاب به عما اورده على تعليله
الثاني هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح وجهه مما ذكرناه واما ما
ذكره في غير الموقت فمما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فيتجه على مذهب الاشاعرة وربما يتجه بناء على اصول العدلية ايضا كما اشرنا اليه في
مبحث الفور وتنقيح المبحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واما ثم عند جهل المكلف بالشرط
لا يخ اما ان يجعل له حكم في الظاهر من وجوب التعجيل مطلقا فيعصي بالتاخير مطلقا او جواز التاخير مطلقا فلا يعصي به مطلقا او لا يجعل له في الظاهر حكم
فيناط حاله بالواقع فان صادف تركه عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان على
الاطلاق ولا عدم عصيان على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيان على تقدير وقضيته جواز وقوع كل من المطلقين جواز وقوع كل
من المقيدين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل عند ظن الفوات وخوفه ووجوب اظهاره بان
لم يتحقق الفوات واقعا دفعا للضرر المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة والعلم بها فلا يتم القول بنفي الوجوب الشرعي الا ورد
والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مطلقا وذلك واضح **ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص**
بالمقام بل تجري في غيره ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز ان يكلف في الظاهر بترك ما يحتمل كونه محرما فيعصي بارتكاب البعض وان لم يصادف
الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع الرخصة في ارتكاب بعض لا يقطع فيه بارتكاب المحرم فلا يعصي به وان صادف
المحرم وسعه عدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما مر في الوجوب وان لا يجعل له في الظاهر حكم بل يحال حاله الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم
ولا يعصي ان لم يصادفه على حسب ما مر **الثاني يتضيق الموسع بتضييق وقته** او بتضييق زمن التمكن منه كما في العمر الموقت في الثاني
لكن في المقامين تفصيل يعرف من القصد الاتي وظاهرهم ان ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في وجه فلو خالف فانكشف الخلاف ثم باجرائه وبقي
على الوقت ان بقي منه ذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لوقوعه بعد وقته المعين له في الشرع بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف
معه في المعنى الا ان يريد بوجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب
الموسع اذا اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت ثم انكشف له بقاء الوقت فانه يعصي ويبقى الفعل ما بقي الوقت اداء بالاتفاق وفيه نظر ظاهر و
اعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال العجز والقدرة تضيق عليه بحسب
تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من ادائها مع الطهارة
المائية او الطهارة الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه قبله مقدار ادائها مع الكيفية الواجبة وان بقي من الاداء الى اخر الوقت بقاء

التمكن كما يظهر اثره في الثمرة هنا التاخير في عدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر والاتمام المستندين الى حال السفر والحضور
لم يتعين عليه احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على ظاهر اخبار الباب وما يقال من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت
من قصر او اتمام وان انتقل الى حالة اخرى فضعيف **فصل الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل**
البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم لو تركوه اثم كل واحد منهم واستحق الذم والعقاب عليه
لشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم وانما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي والاجماع حجة من قال بانه يتعلق
ببعض غير معين وجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية حيث دلت بظاهرها على وجوب النفر على خصوص طائفة غير معينة من الفرقة ولا مانع من حملها
على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه في الواجب المخير وقد تقدم بجوازه وكذا الكلام في بقية الموارد والجواب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين
فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظايرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعا بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا
كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل يفعله المكلف وبه يمتاز عن الوجوب التعييني كذلك الوجوب هنا مشوب بجواز الترك الى
بدل يفعله غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم يعتبر هنا ان يكون البدل جامعا على الاجزاء الا كذلك لئلا يرد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني يسقط بادائه
التبرعي وان قلنا بوجوبه عليه عينا فلذلك وشبهه ذلك لان وجوبه على المديون ان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل المتبرع مثلا لكن لا يجب على المتبرع
ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المديون مثلا بل مشروط بتمكنه منه عند سبق المديون او غيره بان كان
النذر مطلقا ومعه ينكشف عند الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف خلاف ظنه في بقائه كان سقوطه عنه
لعذر الجهل لا لكونه جائز الترك الى فعل غيره كما في سائر الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق باثنين فصاعدا على وجه
يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به وما حققناه يتبين تعين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز
ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان
ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن فيه الا حيث ما قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين واخبار الوكيل وما اشبه ذلك
وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك من حيث افادته للظن بل من حيث التعبد **الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه**
يسقط فيجب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض اذ حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط
ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل
البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على كل واحد اما لو تعلق بالمجموع فلا يتوجه
الى الاحاد الا بالعرض ويكون الاثم ايضا ويسري الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس رفع الطلب مطلقا بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس
مفاد الخطاب في الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى يكون رفعه نسخا ولو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم ثبت المطلوب
والنسخ يستدعي موضوعين ونحن لا نتصور هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به ولو ترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد **فصل لا خفاء في ان**
الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري به يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي به يدل على المعنى المامور
به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا في ان المعنى المامور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد
مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التبادر مضافا الى
ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر انما يدل على طلب ايجاد الطبيعة من حيث
هي فلا يصلح للمنع من الحمل على ظاهره الا ما تخيله الخصم وسنبين فساده احتجوا بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج لما تبين في محله من
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد وهو المطلوب **والجواب منع المقدمة الاولى**
فان التحقيق امكان الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبيانه موكول الى محله واجاب الفاضل المعاصر بعد التنزل عن الاصل
المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية باعتبار انفسها او بانفسها امورا
طارية عليها مفاهيم انها كلية نوع اتحاد مع الافراد فنقول لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني
على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب تلك المفهوم الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ودين عنوان امكان وجوده
في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما يفهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه
اقول لا خفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع انما تتعلق بما يصح تعلقها به واقعا لا بما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي
اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها

في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة والقبح بعد علم الامر بحاله وهل ذلك الا كطلب ابصار الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ابصاره
مع انه قد تقرر في محله انه محال نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ابصار للجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر
بالفرد لا بالطبيعة وبابصار اللون والشكل لا الجسم لا يقال ما ذكرته انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها
باعتبار ما تصدق عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة
وهو غير مقصود الخصم واعلم انه قد اشتهر في العبارة والالسنة ان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تنزل على حسب
الافهام العرفية وبهذا الكلام تحقيق وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فردية وجزئيته بحسب العقل دون العرف حتى انهم يفهمون من الفاظها
في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار متخلفة من ذلك في ذلك النجس بناء
على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد وعلم ذلك في خصوص مورد كما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه فانهما لا
ينفكان عن اجزاء متصاغرة جدا من العين النجسة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا
يحمل اللفظ الا على حسب ما يتفاهمه اهل العرف وتفرع على ذلك الحال في نظائره كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب
وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا قضت بامتناع شيء لم يعبأ بها لمخالفة اهل العرف لها فان ذلك مما يؤدي الى هدم اساس
الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور ايرادين احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة
من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه بان الامر على هذا لا يستعمل على هذا الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته
منقولا اليه بالاستعمال والهجر فان قيل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية
واما اذا اطلق واريد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة
من حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ
لا تحقق للطبيعة في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب هو الفرد في الجملة فان
عين كان تحكما وان اعتبر فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي مردد وتوضيح ذلك ان الماهية
تعتبر تارة من حيث هي وهي بهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها
في ضمن فرد بخصوصه وهذا جزئي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايضا جزئي لان الماهية
ح ماخوذة مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل شخص تقييد ترديدي لا تعييني وذلك
لا يصيرها كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان التقييد
بكل شخص غير لازم على التعيين وصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا في ذلك
فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما في حكمها والمثنى والمجموع جزئيات وليست بكليات كما
سبق الى كثير من الاوهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع افادتها المعنى البدلية ضرورة ان
الكلي المقيد بكلي اخر كلي ثالث يتساوى نسبة صدقه الى جميع افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلي في افراده بطريق البدلية لكن هذا البيان
بظاهره كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه ان يقال مفهوم النكرة عند
هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ومتعلقا للحكم او يقال ليس المراد بالفرد مفهوم الفرد باعتبار — للفظ
كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق وهو جزئي قطعا فيرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق فرد من الماهية لا على التعيين فالامر
يعتبر الماهية الة لملاحظة حال افرادها ويامر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير وان فارق بعض الوجوه المتقدمة لكون
التخيير في التعييني بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفها او كون التخيير في التخييري مصرحا به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة العقل اما
على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق اخر من حيث ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ
من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هنا في ماهية المطلوب لو سلم تساويهما في المعنى فليس في عد تحريره
للنزاع الذي سبق في الواجب المخير فيه ما ينافي ذلك كما زعمه المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون احالة الى ذلك
المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم متفقون على بعض تلك الاقوال فخصوا محرر النزاع بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق
به الامر اعني مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما تعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه وتوكده
بيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبايع باسرها كليات ولا يتحصل من انضمام كلي الى كلي

الا كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى طلب تحصيل الحاصل وهو محال وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب
اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو لا ايجاد الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات
وان غايره بحسب الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة ولا بد من اخذه كاية
لحال الوجود ولانها متباينة الحقايق على ما تحقق في محله فالامر يجعل مفهوم الوجود او الايجاد الة لملاحظة افراده الخارجية التي هي مجهولة الكنه ويطلب
كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى الاخر او جملة منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب
ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسر الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو
التحقيق فيفيد المطلوب بالامر نفس الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالامر اما الثاني او الطبيعة من حيث هي غير الفرد
من الطبيعة المقيدة **فصل اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه فاجازه اكثر المخالفين**
حتى ان من متاخريهم من اجازه مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن
الامر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط وقوعه وصدوره بارجاع ضميره اليه ماخوذا بهذا الاعتبار فلا اشكال
في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بلا اشكال في امتناعه عند امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط لوجهه واضح ضرورة ان المشروط عدم عند عدم
شرطه فيكون المراد بالجواز ح الامكان وبعدمه عدمه والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في
ذلك بين تفسير الامر بالامر الواقعي والظاهري ولا بين الامر المطلق والمشروط وتمييز ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى فلا سبيل الى تنزيل — التحقيق
كلماتهم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر الظاهري والصوري والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي واعتبر النزاع بالنسبة الى الامر المشروط والشرط
بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى ما سيأتي وكذا يرجع اليه ما لو اريد بشرط الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط
شرط الشيء المامور به بارجاع ضميره اليه فهو اقرب اليه لفظا فح ان اراد المانعون ان علم الامر بانتفاء شرط المامور به اي شرط التمكن منه يوجب امتناع تجويز
الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة الى الشرط الذي علم الامر انتفائه فالحكم على مذهب العدلية متجه والوجه فيه متضح وهو قبح التكليف بالمحال نعم
بنا في الحكم بجواز ذلك حيث يستند انتفاء الشرط الى المكلف عند من جاز التكليف بالمحال والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المامور به ايضا
فقالوا بان من ترك المسير الى الحج لو اوجب مامورا بالحج وان لم يقع تمكنه منه يمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل نقول لا نخص الحكم بصورة العلم
بانتفاء الشرط بل حال العلم والجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يامر به ولو على تقدير ان لا يوجد الشرط
المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب عليك ان حمل كلمات
المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به حججهم الاتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف بالمحال وكثير منهم لا
يقولون به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجع الى
القسم السابق وعرفت من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف انتفاء الشرط المامور الى زمن الانتفاء بمعنى ان يكون المامور في
مدة التكليف بالمامور به حقيقة او الى احد الغايتين فيكون البلوغ اليها مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى الاثبات مثل هذا
يرشد حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها لكن لا يساعد عليه ظاهر ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم
وعند التحقيق يتفرع الكلام في ذلك على مذهب العدلية على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا ممن لا
يرى المغايرة هناك او التزم فيه بالاستلزام ومرجع النزاع الى شرط بقاء التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ وان ارادوا ان العلم
بانتفاء الشرط اي شرط التمكن من المامور به او شرط مطلوبيته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على تقدير وجود الشرط المعلوم
عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منهما المنع حال تمكن الامر من استعلام الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير جائز فهم اذ لا ريب
في ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا وح ان يفاد الامر به على وجه الاشتراط لا بد يدل على ذلك فلا باس بالكشف عن ذلك المعنى
بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال الامر او بعدها او التعويل على دلالة العقل ان ارادوا ان الامر حال العلم
بعدم الشرط مما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه ممنوع اذ قد يترتب عليه فوائد كما سيأتي التنبيه عليها وينبه المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل
العلم بالشرط على الاطلاق واضح فسادا اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام فيترجح عليه واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم
العواقب فلا نرى مستند ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد له عليه لا عقلا ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله تعالى ان كنتم
جنبا فاطهروا وان ظنا ان يقيما حدود الله وان اردتم استبدال زوج وان كان في عسرة الى غير ذلك نعم كان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط
مطلقا واما اذا انتفى بالنسبة الى البعض او في بعض الاحوال فلا مانع هنا من ذكر الشرط لتشخيص المكلف او تعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات

المذكورة واحتجاج الفاضل المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالمحال غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا ثم لا فرق في ذلك
بين ان يكون الشرط مقدورا للمكلف ولا كامر من يعلم الآمر انه يسافر في اثناء النهار او لا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور
فلا ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به واقعا لجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا دليل على
اختصاص الكفارة في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي وفي الحاق شرط عدم النسخ بما مر بعد هذا كله انه حمل الامر في عنوان النزاع على الامر
الحقيقي كما هو الظ واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز اقرب على ما ياتي عليه الاعتبار
لا يبقى الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا تحقق له فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون
امرا صوريا فيتحد الوجهان الا انا نقول معنى كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط تحقق الامر لان الامر يتحقق بدون الشرط
فان ذلك يخل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط
واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما هو ابراز صورة الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو
المقصود من التخويف والاختبار او شبههما وهذا مما لا حاجة فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا **فنقول حجة المجوزين وجوه**
الاول انه لو لم يجز ذلك لما عصى احد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان كلما لم يوجد فقد انتفى بعض علته التامة واقله ارادة
المكلف فيمتنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود
وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط التكليف والعصيان لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور
على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز لما علم احد انه مكلف والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه
التكليف وقبله لا يعلم به لجواز ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فلا زيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت
الشرائط عند دخول الوقت رد لك ان ذلك في نقض الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع زمنا زمنا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه
او يتقدم عليه ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يبقى بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم
بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ جواز ملازمة عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما
يكفي في ثبوت الحكم الظاهري مجرد تجويز التمكن وان لم يساعد الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه مم ودعوى الضرورة فيه
مكابرة **ويمكن ان يجاب** ايض بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لآحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا او كانت شرائطه مبذولة واذا
كان اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك لكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال ليس عليها الثالث انه لو لم يجز لما علم ابرهيم
عليه السلم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط حال الوجوب بالفعل اعني عدم النسخ ولامتناع الخطاء في علم
الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج على فداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي لانه لم يؤمر بنفس
الذبح بل بمقدماته المخصوصة واما الفداء فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون الفداء من جنس المفدى
اعترض عليه بعض المعاصرين بان ذلك لا يليق بان يحتج به مثل ابرهيم واسمعيل ليشهد لهما بالفضل له ولا ما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو
الحسين عليه السلم وبينا ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه هو كما يتحقق في الامر به كذلك يتحقق
بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤدي بها في العادة الا له والرواية غير واضحة الدلالة على المقصود مع انها بظاهرها مطروحة
لدلالتها على الخطاء ورتبة الحسين عن رتبة اسمعيل هو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يجعل الباء للسببية لا للتعدية وكلاهما
بعيد ثم قال واما تصديق الرؤيا فمعارض بقوله اني اذبحك ولا بد من التاويل في الاول فهو اولى انتهى وتوضيحه ان الذبح صدر منه لم يكن
الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام اذ تصديق الرؤيا عبارة عن جعلها صادقة مطابقة
للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جعله صادقا لا من التصديق بمعنى الاذعان فاذن لا بد من التاويل اما في قوله اذبحك بحمله على
فعل مقدمات الذبح مما ادى بها في الخارج او بحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات فقط وح فبيان الثاني انسب بالاشفاق والامتثال
وحديث الفداء لانه كان مامورا بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر فاذن يكون ابراز الاولوية ممنوعة
اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص او النسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه في منامه ولا يلزم من ذلك على التقدير الاول لانا
نقول لا نسلم انه فهم ذلك لجواز ان يكون مامورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبدل لكن لما خفي ذلك على ابرهيم امتحانا له زاد
رايه ووجب عليه بحسب الظ ان يقدم على ذبحه فان الانبياء كما يكلفون بالاحكام الظاهرية وكان الامر بالفداء او المجيء به كاشفا عن عدم
تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم شيء من المحذورين على هذا البيان على ان لفظ الفداء اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المكلف بسبب غير العجز

من المعترض

من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب المذكور بما مر وجوابا آخر بظاهره التزم بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البداء الذي
تقول به الشيعة قال فالاول جعل ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول راجع الى تسليم
كلام الخصم على ما عرفت والثاني راجع بالاخرة الى الوجه الذي اعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به كذلك يحسن لمصالح في نفس الامر
كما في المقام فان المامور حيث لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان استنكف استحق الحرمان
والمهانة وكذلك قد يقصد به استخبار حال المامور او غيره من الانقياد او عدمه او غير ذلك واجاب عنه في المعالم بانه ان سلم فالطلب هناك ليس للفعل
بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظ في مثله ان يحمل الامر اما على الامر الصوري والمشروط كما عرفت والثاني
اظهر وقوله لو سلم كانه اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل المنع ولو عند من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا
ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك وليس غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء
بالجهل كما تمسك به شارح التهذيب وهو لا يقول به كما نص عليه في مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع فرع جريان النزاع في جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب فلا يناسب ايراده في المقام بهذا العنوان كما نقله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع
فيه وتوجيهه ان المراد من الامر ح لا يكون نفس المامور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع انما هو فيما اذا كان المراد نفس
المامور به وهذا التوجيه انما يصح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن ساق كلامه وضعفه ظ لان ارادة نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك
المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ارادة تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر اذ ليس مستعملا في طلب تلك المصالح بل في طلب
نفس المامور مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقصد ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظاهر جدا **فصل**
الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا
يبقى بعد نسخه وفاقا للاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير العبادات وفي غير ما يحكم العقل بتحريمه ظاهرا عند عدم دليل على
خلافه كالحد بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المامور به متصفا بعينه بها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ ام لا واما اذا كانت عبادة
قصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على
الوجوب قد يكون غير الاباحة وظ ان نسخ الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرنا الا ان تقدم الاباحة عليه في مورده ايض نعم
خالف قوم فحكموا ببقاء الجواز والظاهر انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر الاستدلال
الآتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يبعد من حمل كلماتهم على ان الامر والنهي نقيضان اذ ذلك الاستدلال
الآتي وان في باباته اخيرا الآن مسامحة ولا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستصحاب **لنا ان الجواز** بكلا نوعيه حكم
شرعي يستدعي اثباته بدليل ان يكون ذلك الا دليل صالح الدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النهي دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما
تمسك به الخصم في اثباته ولا دليل عليه سواه مما يصلح له سوى ان لنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن وبالمطابقة
باعتبار زمان آخر وهو غير جائز وبعيدا باعتبار آخر لكان تمام ما استعمل فيه الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان آخر وهو لا
يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيانه واضح اما ان يكون المدلول المراد من الامر الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع
بعض المعنى ضرورة ان الكل ينعدم بانعدام الجزء فترتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب
ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وقد مر فساده على تقدير صحته
لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير انتفاؤها ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم عن بعض افراد العام لان مرجعه اما الى بيان ما اراده اولا
فلا يلزم تعدد المراد او الى رفع ما ثبت بالدلالة دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة ولا المدلول واما ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى
بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وسنبين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس **احتج القائلون ببقاء الجواز بان**
المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لانه جزئه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه ولا مانع منه لانه لا يصلح للمانعية الا ما يخيله الخصم من
نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد جزئيه اعني المنع فيبقى الجواز بلا مانع
لا يقال جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له ولا نسلم بقاء الجنس بعد انعدام الفصل لان الفصل علة لوجود حصة من الجنس
معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول ينتفي بانتفاء علته **لانا نقول انما يتوقف الجنس** في الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل
بخصوصه ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك تحقق جواز الترك اذ لا مخرج عنها وهو فصل الاباحة فيقوم به جنس الحكم
الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود

واحد

واحد ولولاه لما صح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل معنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل
اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن ميزه عن ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا بل وذهنا الا في مجرد الاعتبار وكان علة لتصيره نوعا
مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا وذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال العلة يقتضي زوال المعلول
مطلقا بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد تبينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل
ولا حاجة الى اثباته واصالة عدمه لا يعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلا مثبتا وهو غير معتبر كما سيأتي بيانه في محله فان قيل كما يمكن نسخ
الوجوب برفع احد جزئيه اعني المنع من الترك كذلك يمكن برفع المجموع وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز
من انضمام فصل جواز الترك اليه قلنا لا ريب في ان النسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف
محل الجنس باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل عدم التقييد والارتباط لانه حادث فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع
التعارض التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر اخر غير الطرفين و
قد تبينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض المعاصرين بعد تسليم ان
الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق الاستصحابا ولا يقين به لا لان الانضمام في نفسه
يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ بالمجموع والاستصحاب
لا يوجب اليقين فيتعارض الاصلان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز
فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا مشتملا على ما فيه من الاختلاف ومؤدي العبارة
وفيه ما لا يخفى لان تيقن اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا يتيسر مرها في مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب
عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد باليقين اليقين بالواقع فلا حاجة في نفيه اذ تيم المقصود بغيره وان اراد اليقين
بالظاهر ففيه ان الاستصحاب يفيد ذلك على ما سيأتي تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا نعني بها الا جواز
الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا ظاهر وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة
على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما
عن المعارض واما ما وقع في عبارة المعالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره
ظاهر الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع
النفي عند التحقيق الى القيد الحيثية دون مقيده اعني القيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه من اصالة عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا
ايضا كما عرفت الا ان فساده ليس بتلك الوضوح **فان قلت كل من الاذن في الفعل** والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام
ثلثة كما انهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يتحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلثة وهو انما يسهم
يحتاج في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذ تجرد عن رجحان
الترك وطلبه فلا ينافي الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين لاحدهما بنفسه بل يتوقف
على انضمام رجحان الفعل وطلبه في احدهما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في الترك فيتوقف ثبوته على
قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين **الاول** المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه للوجوب عندهم بدليل انهم قرروا في الدليل ان ماهية
الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه فيكون الاذن في الفعل المتحقق في الواجب
مجردا عن القيدين فيتحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة لا محالة ولو بمعونة اصالة عدم حدوث رجحان او طلب
في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرح به في غير موضع من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك من الترك
بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فاقتصروا على بيان بعض اجزاء ماهية الوجوب واردوا بالمنع ما بيناه او لطلب الفعل وان ارادوا به ما
يغايره حيث يذكرونه ثم ان ذكروا رجحان الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل ومن عوارضه ولوازمه فلا يتوجه به الاشكال الثاني ان
اصحاب هذا القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيدين اعني
الرجحان والطلب ان كان اثبات تجريده عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن في الفعل المجرد عنهما لما مر لزم تحقق الاباحة ويشكل
بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم تحكم بحت وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستصحاب
وكيف كان فتلك مناقشة في جزء المدعى لا ابطاله من اصله على ما قيل في حجة القول بالاستصحاب فان قيل لا نسلم ان الوجوب مركب من جواز الفعل

والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذانك المفهومان من لوازمه العارضة لمحاله سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على التدقيقات العقلية فلا يفهم اهل
العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاخبار التي دلت على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين فلا يتناول
لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان النسخ تعلق اولا بالجنس وجزء الوجوب بناء على عدم تعلقه كذلك بهما للاصل فان لا علم بالجنس و
التعلق باحدهما بعينه وان علم بحصول مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء الاخر وح فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا الفعل
من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فممنوعة سلمنا
لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم وان استند في الوجود اليه لجواز قيام ملزوم اخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم
بطرو حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين الاجمالي ينقض الاصل جواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخلا في مفهوم
الوجوب وخارجا عنه فيندرج في عموم الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم لما قررنا ثم الكلام
هنا فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا تمييز بينها في هذا الاعتبار ليمكن الفرق بين ما
تعلق به النسخ اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصيل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل
علة له بل لان الجنس والفصل متحدان في الخارج ولا يتعدد احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فلا يستقيم استصحاب الاول منه
منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان زواله لا يقتضي
زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول لا فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة
كالانسان بحيث ينتزع منها تارة معنى اعتباري كالضاحك باعتبار قيام صفة الضحك بها ولا ينتزع منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها لا يجوز
ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني ثم عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان تغير المشتق بذاته
المبدء لا يلزم منه زوال نفس المحمول هناك بل قيده وهو خارج **فان قلت سلمنا** ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما مر من اتحادهما
في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجودها الوجود الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا
يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها فيصح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو
الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء لا بشرط وكذلك الفرق بين الصورة والفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل
غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلت هذا البيان انما يتجه
في الانواع المركبة اعني الانواع الجوهرية واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه
خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب وحواته من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور **حجة من قال ببقاء الاستصحاب**
الوجوب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض وقضية النسخ رفعه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا يتعين ارتفاع المنع
من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه وقضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب
والجواب عنه ظاهر مما مر فلا نطيل باعادته **ثم لا يذهب عليك** ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح اذ الظاهر
ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبارا للمصدر بمعنى المفعول ويمكن
ابقائهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب واعلم ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه استدلالهم الى ان رفع بعض اجزاء الماهية هل ينافي بقاء
البعض الاخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب ولا باعتبار التركيب في مسند الوجوب بتقدير في الكلام لكن فيه بعد ولا بالنسخ بل يجري في نسخ ساير الاحكام
وفي غير النسخ فينبغي الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة والوجوب نظرا الى تركبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن
في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البراءة اولا وان نسخ الحرمة هل يقتضي الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولا وان نسخ الكراهة
هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب اولا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البراءة هل يستلزم احد الاحكام
الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه بعينه وان استلزمه باعتبار عدم خلو الواقعة عن احد الاحكام الخمسة اجمالا اولا لكن
ربما ابتنى النزاع في بعض هذه التقادير على مسألة اخرى وهي ان رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق وان تعقبه جنس يصلح للحوق به اولا
وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية المخصوصة الى الليل فان قضية كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه عنده وارتفاعه ورفع المركب يتحقق
برفع بعض اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل اولا وربما يسري الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيد يتعلق
تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال قيده اولا كما لا يوجب زوال الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كما لو
ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداءه فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان في غير الوقت وفي خارج المكان

بخلاف البناء على التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء او لا وان من التزم بفعل في وقت معين ولم يات به فيه
فهل يجب عليه الاتيان به بعده او لا او التزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق بشاة معينة فهل يلحق الحكم منه الى نوعها وجنسه عند تعذره
او لا الى غير ذلك وكذا الكلام وهذا هو الحق فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في
مكان مرجوح فهل ينعقد مط لان عدم اعتبار خصوصية الخاص في النذر لعدم رجحانها او مرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم
اعتبار العام الراجح لما مر او ينعقد مقيدا لان النذر انما تعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحانه بجميع
الجهات والاعتبارات من غير ان يلزم فيها واما عدم انعقاد النذر المذكور مط كما يظهر من الفاضل المعاصر حيث لا وجه له في الفرض الثاني على
ما سيأتي منه في مبحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوحة مط وسنقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه بمعنى ان لا يفعلها
في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى عبدا او وكله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة المالكية او لا وهذا و
التحقيق الحاق غير النسخ مما مر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في لحوق الحكم المتعلق بالمقيد
به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى الاستصحاب لانتفاء ما يقتضي بقائه وتجويز قيام قيد اخر مقامه مفيد بقاءه مدفوع باصالة عدمه و
هذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن توهم بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضي بقائه
من الامر وانتفاء المانع لنيابة فصل اخر منابه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان
الخاص لا يقتضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استعماله مما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن
الخاص الذي ثبت بطلانه واما مسئلة بقاء العبد بعد عتقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل واختصاصه
بصورة بقاء ملكيته

فصل الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فوات فيه

لا اداء ولا قضاء بل يقتضيه قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد اولا من بيان تحرير معنى القضاء ليتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه
قوله تعالى وقضى الله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات في وقته او تحله على البدلية سواء اتحدت الهيئة
كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة او لا كقضاء المريض والغريق بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا فيما اذا مضى من الزوال
مقدار ادائها وتمكن منها دون الظهر كما اذا اعتراه بعده ما يوجب سقوط الظهر التكليف عنه كالجنون انه قبل به واما اذا امكن من الظهر وتركها
فليس قضاء للجمعة بل للظهر لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى تدارك
ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية او لا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا قلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم
يوم الجمعة مثلا باحد الدلالات حتى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة
ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالماهية المقيدة وزوال القيد موجب لزوال المقيد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر منه المقيد
باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بانه لو اقتضى لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو مخير بينهما فيلزم ان يكون الثاني
ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما سواء ثم لا خفاء في ان الدليلين الاولين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يتجه عليهما ما قيل
من ان للخصم ان يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فلما فات ايقاعه الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم
كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما يتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لمن تأملها
ان مفادها ليس متحدا الثاني ان البيان المذكور وان اقتضى ان لا يكون سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت
وهو لا يساعد عليها الا ترى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء لا يصدق عليه عند التاخير قطعا
احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المامور به وليس بخلاف فيه ولا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبالنقض
بصورة التقديم فانه غير مجز اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص المفهوم منه عرفا
لغة اعتبار التقييد فينتفي عند انتفائه بالضرورة الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخير الاداء
كذلك الفعل المامور به والجواب اما اولا فبانه قياس وهو باطل عندنا واما ثانيا فببيان الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء
الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء
والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداؤه فيه اداء في الوقت والجواب بمنع الملازمة اذ ليس كل فعل ادي في الوقت الذي
امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدلية عما فات منه كما عرفت وقد يستدل من قبل الخصم بروايتي اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وهما لو تمتا لدلتا على ثبوت اصل الحكم لا على دلالة الامر عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم السند

اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم من سياقها الاتيان بالمامور به ما دام الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع بعده فلا تدل
الرواية على الامر به وكذا لو فسرت الموصولة بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على التكرار واما عن الثانية فبان الظاهر منها نفي
نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور وجزئيه او نحو ذلك ولكن لا يجب فلا تكون الرواية
دالة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء بالحكمة فلا اختصاص له بالواجب فيتعين حمله
على سقوطه على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب فلا تدل على الوجوب في الواجب ويمنع ذلك منافية لفظ السقوط فان معنى
نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه غالبا ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكمه السابق في المطلق ونحوه حتى يفيد او في ضمن الكل او لا ان ذلك مقطوع السقوط
اما الاول فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل
ومن هنا يتبين وجه التفريع على الظهور الذي ادعيناه ولا نعم المجمل يتفصى عن الاشكال الا ويعتد به النفع بالفصل فان من قال برجحان قضاء الاول
قال بوجوبه وعن الثاني بحمل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او يمنع سقوط محل الحكم السابق
وان سقط كيفيته ولو على حسب تفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل ايضا بقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته
وفيه ان الظاهر منها الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا
فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما على تفسير بعضهم له بانه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امر به فيفوت بفعله خارج الوقت بفعله
في الوقت لان قضيته ذلك كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر على فعل المامور به انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مامورا به ولا كلام على
تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للاية عليه **واعلم ان العضدي بنى الخلاف** على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج
كما في اللفظ والذهن فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فينتفي احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل
يتمايزان في الخارج او يتحدان فيه في الخارج واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء العرف واللغة على الدقيقة الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك
انما يرد عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه مع ان اهل اللغة والعرف قد
يدركون بعض الدقايق الحكمية على وجه الاجمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج بعيد عن التحقيق على ما
تبين في محله والخصم لا يلتزم بذلك ويتفرع مبنى الخلاف بوجه اخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد والقيد
خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال فيبقى الوجوب فينبني
النزاع على بيان ايهما اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول اتيانهما مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب
على التقدير الثاني الماهية المطلقة ويكون المطلوب ذكر الخاص لكونه محصلا لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية **واورد عليه**
بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار الاجتماع وان اعتضد باصالة البراءة عن القضاء لكن يعتضد الاحتمال الاخر
اصالة عدم الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني
مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان المتبادر من المقيد اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود
العضدي بيان منشأ النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين فلا مدفع له عن الاعتراض المذكور واما
الاصول المذكورة فمما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال
بمجمل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما
عن الاخر سيما على القول بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وايضا لا ريب في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا
بالفصل سواء قلنا بانهما يتمايزان فيه او لا فيتوقف بقاء الجنس عند زوال فصله على رجوع فصل اخر فكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله
كذلك الاصل عدم حصول فصل اخر فلا يلزم القول بالقضاء وفيه نظر اذ عدم قولنا بتمايز الجنس والفصل الخارج لجواز الانفكاك الثابت
بالاصل فيصح تفريع تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه هنا مع ان النزاع هناك في جواز الانفكاك
بحسب الوجود والتحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس ان تنظير المقام بالجنس والفصل غير مستقيم
اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل فلا تمايز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد كالصوم ويوم الخميس فانهما شيئان متمايزان
في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود العضدي ابتناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز القيد والمقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه
ان يبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة قطعا فجاز ان يتمايزا بحسب الخارج ايضا بخلاف
المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب صفتي الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق والتقييد

متمايزان لا ينافي جواز الانفكاك المطلوب

الا في اعتبار العقل فلا مفصل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل او جزء المقيد من المطلق والملازمة
كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهرة هذا اذا جعل التقييد وصفا للمقيد خارجا عنه اما اذا جعل جزء له داخلا فيه امكن جعل التشطير باعتبار
وجود التقييد في الخارج متميزا فيكون المتقدم كما فيه وعدمه فيكون بسيطا فيه وكذا لو اعتبر في المبني ما هو اعم من هذه القيد والتقدير
السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره الفاضل المعترض في مبنى النزاع على تقدير صحته لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق
بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه على ما مر **فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتي به المامور على**
وجهه اولا ولا بد اولا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء
ولعل المراد اسقاطه على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه خروج مثل صلاة العيدين ولا على طرده دخول الفاسد منهما مع انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما
المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به افادة حصول الامتثال واعترض بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود نظرا الى
على ارادة اسقاط القضاء فقط فيكون الغير المجزي ما لا يسقط القضاء فقط وان اسقط الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا
يسقط الاعادة بالطريق الاولى هذا محصل كلامه وهو عند التامل مما لا محصل له ودعوى ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كما
القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت كذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل بين المقامين اول بناء على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط
عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقطا عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل ما
يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا في ما ترى حيث يتعلق
فيه الاعادة كالصوم المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى
الثاني فقط صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى بقي المرتب عند جماعة وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر
الواقعي يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه لا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله
بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد وسيتضح تحقيق الكلام فيه في اخر البحث **اذا تقرر هذا فنقول** ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر
يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزم وقال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت
عليه واديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك هذا كلامه وقوله ويلزم القضاء مع ذلك يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية ويكون مفاده الامر بالقضاء
وان يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او متعديا من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع
حصول الاداء والظاهر انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا لفوائته فيه او بدلا عنه فيه على ما هو المتبادر
من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم لكن كلامه صريح بان الامر بالقضاء هل هو مستفاد من الامر
بالاداء او من غيره نعم ظاهر كلامه هو الثاني كما نبه له التفتازاني ويشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء اولا حيث جعلوا القول
الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضاءه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعويه على الوجه الاول زعما منه ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظا
لرجوعه الى التسمية قضاء وهو سهو اذ الاشكال في المقام انما نشاء من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول
اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع او العلاقة دون العقل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان موافقة الامر
الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي اولا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه
اولا والظاهر من اطلاق المثبتين في نادية الدعوى اثبات الوجهين معا كان الظاهر من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مفاد ادلتهم مختلف فان منها
ما يبتني على الاول ومنها ما يبتني على الثاني كما ستشير اليه كيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا
فيثبت الاعادة بنفس الامر والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحرر البحث فيها على
الوجهين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به يريد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء
ومن قال بانه لا يسقط يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة
اولا لا انه هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا قضاء اولا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا لرجوعه الى التسمية قضاء
انتهى **وقد عرفت مما حققناه** ان هذا الكلام مما لا مساس له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم في اقتضائه الاجزاء اي استلزامه سقوط
التعبد به قضاء وعدمه كما يشهد به عناوينهم وحججهم لا في عدم اقتضائه التعبد به قضاء او اقتضائه ذلك ولو في الجملة كما ذكره على ان نزاله
لمقالة الخصم على دعوى الاقتضاء في الجملة لا دائما مع خلو كلامه عنه غير سديد لان الاقتضاء ان كان عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا
بد ان يكون بوضع نوعي فيلزم اطراده ايضا حيث لا نقل ولا قول به هنا ثم توهم ان النزاع على الوجه الاخير لا يتفرع على النزاع المتقدم من ان الامر

[illegible]

بالقضا هل يتبع الامر بالاداء اولا بل يجري على كل من القولين وكذا لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار اولا واكتفى في بيان الاول
بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للتعيين انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء من جهة الدليل وثبوت فعله
ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول من منع دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضاء
على تقدير الاخلال به يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليين كما لو فرض عدد
فيتعين النزاع على القولين وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول المانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والا لخرج
عن كونه قائلا بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعده عليه ثبوت العلاقة لكن يتجه على تقديره ما بنى عليه في الاحتجاج على الخصم كما
سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك المسألة لانه قول بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود
من القائلين به هذا كله مضافا الى منافيات اخر يرد على كلامه لا يكاد يخفى على المتامل واما على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفرع ظاهر لاستقرار عليه اعلم
انه ان فسرت الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا للخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كان بحكم القضاء فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواز
فيها وان فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلى ما حررناه لا يقبل النزاع **اذا عرفت هذا فالذي تمسك به الاكثرون امران الاول**
ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة باتيانه فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل ثم ارجع ذلك الى دليلين لاشتماله
على القضاء من وجهين احدهما خلاف الفرض اذ التقدير انه اتى بالمامور به على وجهه ولم يفت منه شيء والاخر لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدلال
المعتبر في مفهوم القضاء واعترض التفتازاني على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يعني ما نقلنا من كلام عبد الجبار مشعر بان محل النزاع في
الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بمعنى انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر اولا ولا خفاء في ان الماتي به ثانيا لا يكون نفس
الماتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا الثاني انا لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا
بطريق اللزوم واجاب بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة دون خصوصيات الافراد ولا ريب ان
الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضاء فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل
الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه هذا مرتب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاتيان بجميع الانواع
المندرجة تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب تحصيل الحاصل هناك من حيث الاتيان
بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث الاتيان بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير
وكانه لم يستوف كلامه كما يشعر به قصور عبارته عن نقل مراده **نعم يرد على المجيب** انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء واحد هو نفس
الطبيعة المطلقة بل الواجب في الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فيتعدد كيف ولو كان
الواجب تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق هناك صفة الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان الماتي به ثانيا وان كان غير الماتي
به اولا لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالماتي به اولا فلزوم تحصيل الحاصل به كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه نعم
هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله
ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فساده وهو لم يحصل الذي حصل هو موافقة الامر الظاهري بطريق كشف
لفظ عدم مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل يمكن الجواب عن الثاني بما مر من ان الظاهر من القضاء
اليه ما ذكرناه وفي كلامه ما يؤيد ذلك واما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد وعلى تقديره فالكلام معه مبني على التقدير الاخر كما اشرنا وقد يجاب
عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي نفيناه من لزوم تحصيل الحاصل قد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا
والتالي باطل بالضرورة والاتفاق اما الملازمة فلان التقدير جواز ان ياتي المامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان ياتي به قضاء وكذلك
اذا فعل القضاء **وفيه نظر** لان الملازمة ممنوعة اما اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضاء واما ثانيا فلانه
انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا ولو جعل التالي عدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء
فالنقض في ابطاله على الضرورة او بين الملازمة بان الامتثال انما يتحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجويز الامر به ثانيا
بعد الوقت المستلزم لفواتها اندفع الاول لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الاول بدليلين فلا يتعددان ويمكن دفع الثاني
بان المراد عدم العلم بالنظر الى ذلك الامر واستدل بعض المعاصرين بما مر سابقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة
ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو مبني على ما حرره السابق وقد عرفت ما فيه **احتج النافون بوجهين الاول** لو سقط لسقط القضاء
الحج بالاتمام فاسدا لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ان القضاء ليس للماتي به بل للذي لم

يؤتى به وهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر آخر فهو مجز عن الامر الثاني لو فرض على وجهه ولهذا لا يقضي فاسد آخر
مجز عن الامر الاول اذا لم يات به على وجهه ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج امر واقعي
لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مامور
ح بالعمل على حسب ظنه واما بطلان التالي فبالاتفاق واجيب تارة بالمنع من انتفاء التالي لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا
وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني واجب مستانف وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات
من الاستدلال وجوابيه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون الثاني قال التفتازاني في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم نفهم للامر مثلا
فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا وفيما ذكره الاخير نظر اذ لا مانع ان يمنع امكان
ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا والتحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقتضي العمل
بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان
الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت
تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر
الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مامور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له
مضافا الى العلم الذي هو طريق عقلي طرقا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين انه لم يات بما
امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزمه استدراكها ولو خارج الوقت ان تحقق غاية ما في الباب ان لا يكون اثما
به لتحقق العذر في حقه وبالجملة فهناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا فعليته او بقاؤه بعدم العذر المانع منه
اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة بالطرق الشرعية
وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان طابق الامران امتثلهما المكلف وحصل امتثالها
واحد لاولهما الى امر واحد وان تعددت الجهة كما في نظيره في المحرم والا امتثل الامر الذي اتى بالفعل على وجهه وبقي في عهدة الآخر وما يتخيل
من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب وخبر العدلين والعدل الواحد على القول به او غير ذلك كون التكليف على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل
بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع ثم تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس
بشيء بل المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما
دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة
وتعارض فلا داعي الى ارتكاب التاويل في غير ما قام عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم
يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي
عند اختلاف المورد اذ حصول الامتثال بامر من غير اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل
على السقوط فيتقيد به الاطلاق المقتضي لعدم السقوط وما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت
او في الثوب النجس على تفصيل تقرر في محله فلتعميمنا مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا لدلالة الدليل عليه و
ذهب الفاضل المعاصر على ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري تجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه ما لم يدل دليل
على خلافه واحتج عليه بالاصل وبان الظاهر من الامر الثاني اسقاط الامر الاول لشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل
مبدل انما يسقط بالبدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكر وجه ولكن لك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى
لان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فليس المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب في ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه
بفعل غيره وان كان مامورا به بامر آخر ودعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فرض المامور به مما يؤدي اليه طريق شرعي كان مجازا وعلى كل من التقديرين
لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك لا عرفا ولا لغة كما عرفت والتمسك باصالة البراءة واصل العدم في مثل المقام فاسد
من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة واصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك
في البراءة عند سقوطه فيستصحب الثاني ان الاستناد الى الاصول الظاهرية انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق
الامر عدم السقوط واما ما ادعاه من ان ما امر به بالامر الظاهري بدل عما امر به بالامر الواقعي فمما لا شاهد عليه على انا نقطع بان الصلوة بالطهارة
اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة بالطهارة الواقعية بل من حيث كونها هي فالاعتداد بالظن او اليقين انما هو من
حيث

حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها واما ما ثبت بدليته على تقدير العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء وكالقعود وما بعده من الحالات المرتبة عن
القيام فالدعوى متجهة فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا ولغة سقوط الامر بالمبدل منه مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من المبدل في تمام
الوقت فعلم ذلك او ظن حيث يعتبر الظن واتى به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا المبحث بيان كيفية
دلالة الامر الذي هو دليل شرعي على حال البدل عن المبدل الذي هو فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية **فصل اختلفوا في ان**
الامر بالشيء امر للمامور الثاني بذلك الشيء او لا والحق ان مجرد الامر بالامر وما بمعناه كالايجاب لا يقتضي
الامر لغة الا اذا توقف صدوره وحقيقته من المامور على الامر باتباعه فيه فيقتضي بالمامور الامر به بواسطة امر المامور لئلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او
التكليف بالمحال فلو قال له اوجب عليه كذا او افرض عليه كذا او قال مره بكذا فان كان المامور الثاني ممن يجب عليه طاعة المامور الاول ولو بنذر و
شبهه او كان المامور الاول في الفرض الاخير اعلى مرتبة من المامور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب لو قلنا به لم يقتض
الامر المذكور امره بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له اهلية الامر او الايجاب عليه الا انه بظاهره الامر به بواسطة امر المامور كما مر ويجوز ان يكون
مفاده ح ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية له على المامور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مامورا باتباعه ومن
هذا الباب امر الشارع ولي الصبي بجبره في المباشرة بالمقربات ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا وشرعا على تقدير مخالفته له دون معاقبة الشارع
مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر الثاني مبلغا لا منشئا للتكليف ومؤسسا كما يشهد به
تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي وهذا اذا كان المامور به مادة الامر ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل له افعل كذا
فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر بالقاء هذا القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر
اما اذا قال له مر عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب في انه يدل على امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال له مره من قبل نفسك او قل
له افعل كذا من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المامور له اهلية الامر والا كان تقييده ظاهرا لامر في اولي اعطائه اهلية ذلك كما مر والظ
ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع واما ما احتج به النافون من قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا تجب على الصبيان ومن
انه لا تناقض بين قول القائل مر عبدك بان يتجر وبين قوله للعبد لا تتجر فضعيف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر ما لو تعلق الاوامر او الامر بالا
مر به ندبا او ندب اليه الامر به وجوبا او ندبا ومثله الاباحة والارشاد وقس على الامر حال النهي ثم الملفق منهما او مع غيرهما وقد يعد من فروع المسئلة
قول القائل مر عمرا ان يبيع عبدك ان لم يجز بيعه بغير امر او لا وكذا لو قال انه وكيلي عن بيعه **فصل اذا تعاقب امران بمتماثلين فان**
كان هناك ما يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها كقوله صل ركعتين صل ركعتين او كقوله اسقني
ماء اسقني فان ظهور اللام في العهد وقرينة المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام معينا لارادة التاكيد
وتحقق المطلوب بالاول والا حمل على التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل واولى منه العطف
بالفاء قيل او لم يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في متفاهم العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل بين ما اذا ذكر لكل منهما سببا
مغايرا للسبب الآخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فاتفق المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا واطلق
الآخر واتفق حصول السبب فيحتمل التاسيس في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق بينهما على المقيد لكنه
ضعيف على ما سياتي تحقيقه في مقامه الى ذلك ينظر القول بالتداخل عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر سببا له اصلا او ذكر السبب الاول بعينه
فيبني في هاتين الصورتين على التاكيد كل ذلك يظهر بالتامل في محاورات العرف مضافا في الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما
قررناه ضعف القول بالمرة مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا **القول في النهي فصل لفظ النهي عرفا ما انبأ عن طلب العالي**
من الداني ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم الالزام وخرج بقيد الالزام ما يسقطه من النهي والمراد بالفعل مطلق الحدث فخرج ما عدا مدلول الصد
على ما سبق في حد الامر ودخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج نحو اترك باعتبار
الترك وان دخل فيه باعتبار الفعل المقيد به على ما مر وانما نحو كف عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف مطلقا او مقيدا بالزنا في الصدق
حده عليه ووجد النهي ثم ما زعمه بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعتبار كون الكف له ملاحظا للزنى ضعيف اذ ليس الكف موضوعا للطلب
الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره يصدق في الكف الماخوذ بها معنى اسمي بل سلم فلا نسلم انه يكون ح ... صدق حده عليه بيصدق
النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه مع طلب الترك ولا كلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك ابدل لفظه في الحد بالكف وانما ترك التقييد
بالاستعلاء وان اعتبره بعضهم لما مر بيانه ومعنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك هو الظاهر من موارد استعماله فاطلاق النهي
عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر ويساعد عليه الآية الآتية وخالف في ذلك بعض فجعله حقيقة في المكروه ايضا ويعرف الكلام فيه مما يشير اليه ما

مر في مبحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا المعنى كاختلافهم في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في الكراهة وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظاهر في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر والمستند على ذلك التبادر كما مر في مبحث الامر ولك تمشية بقية الادلة السابقة هنا ايضا احتج الاكثرون بالتبادر فان المولى اذا قال للعبد لا تفعل كذا ففعله عد عاصيا وذم لفعله ما نهى عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بان الاستدلال عن دلالة الصيغة المجردة على التحريم واما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تعـ وما نهيكم عنه فانتهوا فان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا يقال هذا وارد في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيه تعـ ولا نواهي الائمة عـ والمقصود اثبات الدلالة في الجميع لانا نقول لا قائل بالفصل وقد يمنع وجوب الانتهاء بتقدير حرمة الفعل بل الاعم منها من كراهية ووجوب العمل بمقتضى النهي ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود تتميم في الباقي بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعـ بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل اما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يسمى انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا للطلب الترك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول لمدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر فاثبات استعمالها في الحظر بتناوله لها دور وان كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من تخصيص الموصولة او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه ارجح الا انه هنا من حيث استلزامه اكثر الافراد على النظم امام مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر مع انه وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصارفة عن العالي نهيا وهذا ظاهر بالرجوع الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما تقتضي مجرد الاستعمال والاطلاق وهو لا يقتضي الوضع كما هو المعروف ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى ما مر في مبحث الامر ومن القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها عليه اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في الكراهة حتى صارت فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب

فصل

الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التسبب بعدمه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لنا وجوه **الاول** ان النهي حقيقة في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما يدعى صرفه من معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين فساده فتعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه ولعصى بالترك اذا تجرد عن الترك لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل من الامرين يقضي بفساد الملزوم لا يقال مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه مطلقا فيندفع المحذور لانا نقول هذا التقييد مما لا يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه له مع انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي ولا اختصاص له بحال الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق الا به وانه باطل قطعا وما يقال في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فغير جيد اذ العقاب لا يترتب عقلا وعادة الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون الاثار التي تصدر عنها على الفعل المطلوب ولم يتعلق بها الطلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يستحق عقابا على معصيته والتالي باطل بيان الملازمة ان ما يستحق عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليه اما انه لا يصلح لترتبه على ترك الواجب فلان الترك بنفسه غير مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يمتنع ترتب العقاب عليه يمتنع تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فقط واما بتركه فالمفروض واما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وقد مر فساده في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر فساده في الوجه الاول واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة والاتفاق والعقل يحكم بتعنيف مكلف في ترتب الذم والعقاب على فعل يتعلق التكليف بضده وهو كما ترى لو يلزم بان كلا من حقيقة الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية شيء ومبغوضية شيء فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من مبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض ويشكل هذا البيان بان المطلوبية والمبغوضية

متقابلتان كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحديهما وجب بحكم التقابل ان يتصف الاخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضية الفعل واما الكف فلا تقابل بمعنى الفعل فلا يجري فيه ما ينضمنا بالوصف المقابل الخامس ما اورده في المعالم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال الاكثر وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك هذا كلامه وفيه نظر يظهر مما يجي ولو قال تارك المنهي عنه لاجل النهي يعد ممتثلا بالترك ويمدح عليه ثم يسلم عن الاشكال ولك ان تجعل هذا دليلا سادسا **احتج الخصم** بان الترك عدم فلا يتاثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيتعين الحمل على الكف اذ لا يخرج عنهما اتفاقا وهو المطلوب الدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا للقدرة ولانه سابق على القدرة والتاثير المتاخر في المتقدم غير معقول ولانه مستمر الحصول والقدرة تستدعي اثرا متجددا يستند اليها لا يقال العدم قد يكون مسبوقا بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متاخر عن القدرة متجدد بعدها فينتقض كلية الدعوى في الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام زيد بوقت خاص مستمر من الازل بل نقول اذا ثبت المقصود في الاعدام الازلية ثبت في غيرها لعدم القائل بالفرق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل جعله والتسبب اليه ونمنع من عدم كون العدم مقدورا وكيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان العدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة وقد تحقق في محله ان الاثرية كالمؤثرية مع ان المطلوب بالنهي جعل عدما حق للموجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من الوجود الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه قادرا **وتوضيحه ان القادر** المختار اذا علم ببعض مقدوراته الفعلية فلا بد له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده وليس له حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى القدرة توقفه على عدم تعلقها به فعند حصول شرايطها وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعا كما يكفي في صحة التكليف بسبب مجرد القدرة على سببه المفضي لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فمم لان الفعل ممكن والممكنات في حد ذاتها عارية عن وصفي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فلا نعقل عدم تاثير القدرة فيه مطلقا ممنوعة الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له فيكون عدما ايضا لا محالة فهو داخل بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان تم لزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالفرق غير معقول مع ان الاستمرار غير معقول فيما اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبق لا حاصل لها هاهنا لظهور انه لا يفهم من النهي طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما يتم دعوى ازليته الزمانية ان اعتبرت الخصوصية قيدا للمعدوم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب به لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك ولو لغير الامتثال والتالي باطل اما الملازمة فلاتيانه بالمط واما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضاف الى ما ذكر في التالي حصول الامرين على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطا لان التكليف ممنوع لا يتعلق بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نسلم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا كان الداعي اليه موافقة الطلب لو اتى به بدون ذلك فلو كان المطلوب المقصود مجرد حصوله سقط عنه التكليف بحصوله من غير بحالة فسهو كان ما اتى به عين المطلوب وان كان المقصود حصوله على وجه الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله على حد ما مر في الامر ومن هنا يتبين ضعف ما مر ذكره في الدليل الخامس

تنبيه

اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عين الامر بضده العام اعني الكف فان معنى طلب الكف امر بمعنى انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام على القول الاخر وهذا ظاهر ثم للفاضل المعاصر اشكالا ان لمحصله انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مر الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده او لا وفيه نظر لان الكلام هنا في تعيين المط بالنهي مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبار

والبحث هناك انما هو عما يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن تعيين المطلوب به هذا اذا ارادوا بالضد الضد العام اعني مجرد الترك او الكف
واما اذا ارادوا به مطلق الضد او الضد الخاص كما يظهر من الزامهم القائلين بالاقتضا بوجوب المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق
بين التقريرين الثاني فاضح انه على القول بكون المط بالنهي هو الكف يؤل الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشي يقتضي
النهي عن ضده فيلزم الدور وهذا نقضه وفيه ان من يجعل المط بالكف بالنهي الكف يفسر الامر بطلب فعل غير كف فلا يلزمه القول بالاقتضا
المذكور في طلب الكف ولو سلم التعميم توجه لزوم الدور عن ظاهر لانا ان اريد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغايته ما يلزم ان يكون الامر بالكف
مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر بالكف وهذا لا يكون دورا لجواز ان يكون الاقتضا على وجه العينية او التلازم والتحقيق انه لا
مغايرة بينهما الا في مجرد التعبير فاطلاق الاقتضا تسامح وان اريد به ارادته فالكف عن الفعل كف عنها فغايته ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار
كونه كفا عن ارادته ايض ولا دور فيه وان اريد به الكف عن الكف فاللازم منه على تقدير صحته التسلسل دون الدور نعم يلزم الدور او التسلسل على
الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشي يتضمن النهي عن الضد والنهي عن الشي يتضمن الامر بالضد كما ذهب اليه بعضهم فان ذلك يوجب جزئية الشي لنفسه
ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دور او جزئية مثله له ان جعلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل وكذا ان قلنا بان كلا منهما يستلزم الاخر
استلزام السبب لمسببه كما يظهر ممن ابحث ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع التغاير التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يفسر
النهي بطلب الكف او طلب الترك واذ كان القائل به اندفع بطلب الكف فتدبر **فصل اختلفوا في دلالة النهي على الدوام و**
التكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفيها اخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين الدوام و
التكرار لان الاول وفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل الثاني انسب بالقول بانه الكف وتبعهما ناسب القول الاول ايض ان قلنا بعدم
بقاء الاكوان مطرحى العدمية منها ان التزمنا باسنادها الى المكلف والظ من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا للتكرار بالخصوص فيدل عليه
مع قطع النظر عما سواه حتى عن اطلاقه والظ من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة اطلاقه ما لم يقم قرينة خارجية على خلافه
فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند
الاطلاق فمقتضاه الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق والتقييد كان لطلب نفي الماهية مجردا عن الدوام
وعدمه وان اعتبر مط كان لطلب نفي الماهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه الاول ومقالة المثبتين على الوجه الثاني فيكون النزاع
لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى فلنا اذن في المقام دعويان **لنا على اوليهما وجوه احدها** التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد
النظر عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك الماهية مجردا عن الوصفين وقد سبق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه
اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي يدل على الطبيعة لا بشرط وجزء صوري وهو اداة النفي والهيئة يدل على طلب الترك
او النسبة ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب الثاني ان استعمال النهي في
القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليهما فقضية ما اسلفنا من اصالة
الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم ان يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك وللخصم بمنع وقوع استعماله القدر
المشترك اذ ليس له مورد ظ يمكن الزامه به الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم ان يكون مجازا عند تقييده بغيره
وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصومي في ايام حيضك وللجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا يحصر
له حقيقة لغير دعوى ان للمقيد وضعا اخر مدفوعة باصالة عدم الاشتراك **ولنا على الثانية ايض وجوه الاول** التبادر
فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك لنا عند الرجوع الى المحاورات التي نشاهدها من علماء الاعصار والامصار
بل الرواة يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على الدوام من غير نكير وذلك اجماع منهم على ظهورها في الاستمرار الثالث قضية وقوع المادة
المطلقة التي مفادها الماهية المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد
بالاستمرار وذلك قضية عموم النكرة المنفية يتناول الافراد دون الازمان الا ترى ان قول القائل كل من دخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى
الافراد حتى انه لو استثني منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى تقدير ومط بالنسبة الى الازمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد
تقدير لفظ كل زمان وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة اليها ايض لصح ذلك من غير تقدير لانا نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا
من حيث شموله لجميع الافراد المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية نفي الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون المنفي هي الماهية المطلقة بل
المقيدة بزمان دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من
الزمان لا يكون الا موجودا فيه فلا ينفك عموم الافراد بحقيقته عن عموم الازمان واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المثال المذكور من غير تاويل

فانه

في دلالة النهي على الدوام والتكرار

فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله للافراد المتحققة فيهما وانما يتم ما ذكر اذا لم يصح استثناء بعض الافراد المقيدة ببعض
تلك الازمان وهو مم وبما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لافراد زمان واحد وشموله للافراد الحاصلة في جميع الازمان حيث قطع
بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليه مع انهما على ما عرفت من باب واحد ولنشرع في تبيين المقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للماهية
بحسب الاعتبار حالات ثلث لانها اما ان تعتبر مقيدة اولا والثاني هي الماهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شي او عدمه فالاول هو الماهية
بشرط شي والثاني هو الماهية بشرط لا فتنقسم الماهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو الماهية المعتبرة
مجردة عن تلك الاعتبارات ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها لجوازه بالنسبة الى مرتبة الذات لان مرجعه
الى سلب اقتضائهما لها لا الى اقتضائها لسلبهما عنها فح فتغاير الاقسام في الاعتبار وتقابل لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الاقسام بالنسبة الى الواقع
من الذهن والخارج **ثم الماهية الممكنة** الماخوذة بشرط شي بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه امكان لحوق الشرط لها وعدمه وهذا واضح
والماهية الماخوذة بشرط لا بالاعتبار الاول اذا اعتبرت بالقياس الى شي معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا في الجملة كالانسان بشرط عدم كونه
متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا تعقل من تقييدها بالوجود ولوازمه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط عرائها عن جميع ما يعتبرها من اللواحق حتى من وجودها
الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها ح اعتباري لا حقيقي والماهية لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا
اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم وان اخذت بالاعتبار الثاني امتنع وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق
الماهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول هي ماهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذا تبين عندك ما حققناه ان للماهية
بالنظر الى الاعتبار والتصور كما هو المعتبر حال الوضع حالات ثلث وبالنظر الى الوجود والواقع كما هو المعتبر حال الاستعمال حالتين لاستحالة وجودها
بالحالة الثانية ظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فان ان لوحظ نفي الماهية وجرد النظر عما لها من التقييد بشي وعدمه كملاحظة الواضع لها حين الوضع
لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه له ولخلافه لان نفي الماهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للماهية المطلقة والمقيدة لظهور
ان النفي انما يتعلق بالماهية الملحوظة على ما تقرر عليه في اللحاظ وانحاء يدور مدار الاعتبار وهي بهذا الاعتبار غير منفكة عن احد الاعتبارين وان
جرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما لها من التقييد بعدم شي معها هو اعتبار اطلاقها دل على عموم النفي اذ لا يصدق رفع الماهية الغير المقيدة مع
وجود مقيد من مقيداتها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهي عند الاطلاق تدل على طلب نفي الماهية في الزمن المشترك بين الحال و
الاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي الماهية في الزمن المشترك بين الزمنين
الا بترك جميع افرادها في جميع افراده مما لا يصدق كما قولنا ما ضرب زيد الا بانتفاء جميع افراد الضرب عنه في جميع افراد الزمن الماضي بالبيان الذي سبق فيلزم
من ذلك دلالتها على الدوام عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالنهي
المطلق ان لم يكن دوام الترك لكان المطلوب به الترك في وقت معين والتالي بط اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل ورده بعد ما عده وجها
وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب به طبيعة الترك في اي وقت اتفق كما مر نظيره في الامر فلا يثبت الدوام ثم بنى على هذا الرد و
التحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا لان يكون مطلوبا للعقلاء ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا
محالة فان كل زان يترك الزنى في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا فصيرورة الترك بالنهي صالحا لان يقصد به الامتثال فيترتب عليه
اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فايدة نعم يتجه على الملازمة منع **الاول ان المطلوب** بالنهي قد يكون الترك على وجه الامتثال وهو غير لازم
الحصول على تقدير عدم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النهي المطلق وهو ظاهر في طلب الترك المطلق على حذو ما مر تحقيقه في مبحث الامر الثاني ان
الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع
الترك في الجملة ويمكن دفعه بانه لا محيص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وبما امكن منع بطلان التالي
بالتزام القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح سندا للمثبتين لانه لا يقتضي دلالة النهي بالوضع ولهذا
تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم **احتج الاولون بامرين الاول** تبادر التكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهي عنه مط بعد تركه مدة يتمكن
من ايقاعه فيها الثاني ان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع مرارا لكل فرد فيه واجيب عن الاول بالمنع من
تحقق التبادر والتحقيق ان يقال ان كانت دعوى التبادر بالنسبة الى النهي المطلق فمسلمة لكن لا يثبت به المدعى وان كانت بالنسبة الى النهي مجردا عن
ملاحظة الاطلاق فممنوعة ولا شاهد في المثال المذكور عليها والجواب عن الثاني ان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين الدوام وعدمه
بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الا بضميمة اطلاق او تقييد اخر كما عرفنا ولانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث ان
الحائض نهيت عن الصلوة والصوم لا دوام والجواب منع الملازمة ان ادعى الخصم كونه حقيقة في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك

لقيام

لقيام قرينة او دليل وثانيا بان النهي قد ورد تارة للتكرار كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى واخرى بخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك والمجاز المخالفان للاصل اجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد للقرينة ولولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احد الخصوصيتين فلا ترجيح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت بما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان بملاحظة امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين كما مر واما في اصل الحجة فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب فساديهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل كما نبهنا عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو آية كونه للقدر المشترك ورد بان التجوز جائز والتاكيد شائع فالتقييد على الاول تاكيد وعلى الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظاهر مما مر والحق ان الحجة متجهة الا انها لا تدل الا على نفي الدوام عند الاطلاق **تذنيب** كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه للفور كما يقتضيه حجته والا لجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة وان علم مراده لا دليل على التوقيت وذلك ينافي وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام والتكرار فله ان يقول بدلالته على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان لا يقول به كما نقل عن العلامة في التهذيب ووجهه ظاهر فما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فكانه سهو من القلم والصواب ان لا يلزمه القول بالفور وهذا واضح **فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا بد قبل الخوض في المسألة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون** بالجنس وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه له تعالى وللصنم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الفعل فجعل مورد النهي تعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالشخص ومع اتحاد الجهة ثانيا اعني الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا وانحصر افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفاقا او تعلقا مجردا في ابتداء او ما جرى مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه يقتضي عدم الجواز وقد يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال يعني ان ارادة الترك المستفادة من النهي تستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر ضرورة ان كراهية الشيء ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على اصول الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من تواردها الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة والكراهة فيه هذا اذا لم يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والا فقد اجازه من اجاز التكليف بالمحال وجعل من بابه وسيأتي الكلام فيه في المبحث الآتي وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلاق الامر والنهي في العنوان ينصرف الى النفسيين العينيين التعيينيين وستقف ان شاء الله في المبحث الآتي على ما هو التحقيق في البواقي ويعتبر في اجتماعهما وحدة زمانهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشيء واحد عندنا وان اتحد زمن وقوعه ثم تعدد جهتهما او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده وسيأتي تحقيقه في المبحث الآتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او مقيد لانه الظاهر من اطلاقه ويلزم من اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق الامر مبنيا على تعلقه المخالفة في النهي جائز خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا المتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي لغيره تركه المتوصل به الى الغير كما بيناه في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك ان مستند امتناع المنع من اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد غير متجه عليه فان قضية مطلوبية الترك الموصل به الى فعل الواجب رجحانه ومبغوضية تركه الغير الموصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقا ولا الترك الموصل به فاختلف المورد وقد مر توضيح ذلك في مسألة الضد وكان عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا في القسم الاخير كون الامر والنهي على وجه التخيير او الترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين والاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر مع النهي بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الخاص واما اذا كان النهي عن الفعل مطلقا والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعزم على مخالفة النهي فهذا انما يمتنع اجماعا من القائلين بامتناع ... لا يجامعه مطلقا فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصا او جهة فيلحق بالنوع الاول وقد مر التنبيه على ذلك في بعض المباحث السابقة ثم لا فرق في ... النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كالامر بالحركة والنهي عن ... مع تحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان

في بيان اجتماع الامر والنهي

فقد اجتمعا في فرد واحد الا ان احدهما اعم وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا بين هذا النزاع بالقسم الاول والنزاع الآتي في الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثاني وقد سبقه الى ذلك غيره وانت خبير بان قضية الادلة الآتية في المقام واطلاق عناوين كثير منهم عدم الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخري المتاخرين فاجازوه تبعا للجمهور من المخالفين والحق عندي ما ذهب اليه الاولون من استحالة الاجتماع وهو متكون من باب التكليف المحال كالاجتماع مع اتحاد الجهة وسيظهر وجهه من بياننا الآتي فيعد بجهة الامتناع ولا يبتني على القول باستحالة التكليف بالمحال لا كما يظهر من بعض المانعين من كونه من باب التكليف بالمحال خاصة **لنا امران الاول** ان الطلب مما يمتنع تعلقه بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك ظاهر بشهادة العقل والعرف ضرورة ان الامر والنهي يشتركان في هذا القدر اعني طلب الماهية فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية في احدهما من حيث الوجود وفي الآخر من حيث العدم ايضا الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من المكلف وايضا لا تاثير للقدرة الا في الوجود والعدم فلا يصح التكليف الا بهما لقبح التكليف بغير المقدور فظهر ان المطلوب لا يكون الا وجود الماهية او عدمها وحيث ان المطلوب في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان في الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة في المكان المغصوب المتحد مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الوجود الذي هو واحد شخصي على ما تقرر في محله وهو باطل ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية وصفان متضادان تستدعيان متعلقين متغايرين مع ان الرخصة في فعل المنهي عنه على الاطلاق مما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الامر به وكذلك الرخصة في ترك المامور به على الاطلاق مما ينافي قضية الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان ما تواردا عليه الوصفان حقيقة انما هو المقيد على ما قررنا وهو امر وحداني اذ لا يخرج عن حد ... بتعلق القيود المنضمة اليه فان قيل يجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين او المقيدتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى في ذلك بعد الاغماض عما فيه لان الطبيعتين متحدتان ان اخذنا باعتبار كونهما مقيدتين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جردناهما عن ذلك الاعتبار خرجنا عن كونهما مطلوبتين فلا ينفع التغاير فيه لانا لا نسلم ان المتعلق بها على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة المنهي عنها فان اريد المغايرة الحقيقية فلا نسلم ان الضرورة تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نسلم ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعلقها وحصولها في الاذهان والا لانقلبت خارجا على ما تبين في محله والطلب انما يتعلق بامر معقول بل المطلوب هو الوجود بالمعنى العام المصدري الذي هو عرضي لافراد الخارجية ومنتزع منها ح فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا لكن نفس انتزاعه من وجود الاخرى كذلك كالغصب في الدار في تعداد الامور الاعتبارية على تعدد مآخذها ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغاير ما توارد عليه ضرورة ان ذات المضاف لا تتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود العيني الذي به تحقق الحقيقة في الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه ولا ينافيه امتناع تحققه في العقل لان الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجهه فيصح تعلق الطلب به باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوبا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كسائر المفاهيم بل من حيث كونه آلة لملاحظة افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود **واعلم ان هذا الدليل يبتني** على اصلين احدهما ان لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف واما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثاني ان الوجود حقايق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض محققي المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل مما لا ارتياب فيه لاكثر المخالفين في المسألة ان لم يكن كلهم واما النزاع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله واما الثاني فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين في المسألة ان لم يكن كلهم فيبتني الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نقرر الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما نقول في الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث انه وجود خارجي ويجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب في ان الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه في الاصل السابق فعلى تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالشخص وقد عرفت فساده ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل على الوجه الاول باعتبار الايجاد ايضا فان معنى الامر طلب الايجاد الخارجي والنهي طلب عدمه فيلزم

على تقدير

على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الايجاد وهو واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد وكذا يمكن اجرائه على الوجه الثاني باعتبار
الجعل ايض فان الماهيتين مجعولتان بجعل واحد واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان الوجود ان نسب الى الفاعل واخذ من حيث صدوره
منه كان ايجادا او مبدأ الوصف للموجدية له وان نسب الى الطبيعة كان وجودا ومبدأ لوصف الموجودية لها فهما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار ولذلك
لا نفرق في محله من ان التأثير عين الاثر في الحقيقة وان غايره في الاعتبار دفعا للتسلسل واعلم ايض ان في الامر امورا ثلثة ولو بالاعتبار يصح نسبته الى
كل واحد منها وهي الايجاد والوجود والماهية فيصح القول بان المامور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة والطلب وانه الوجود بناء على حمله
على تمام مدلول الهيئة على الانسب عند التنزيل اعني ارادة الايجاد وطلبه لا خفاء في ان لفظ الامر حقيقة في المعنى الاخير خاصة بدليل انه قسيم للنهي
بخلاف الطلب وطلب الجعل وليعلم ان قولنا هنا وفيما سيأتي من ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبايع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو
محط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان بافعال القلب ايض كالعقايد والنيات فيكون متعلقهما
الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية الثاني ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما نقرره
قاضية بان الامر يتبع حسن المامور به والنهي يتبع قبح المنهي عنه فمتى اجتمعت الجهتان في شيء فاما ان يتكافأ فيرجع حكمه الى الاباحة او
يترجح احديهما على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان واختلافها فالفرد الذي وجد فيه الطبيعتان متحد معهما في
الخارج نفيا للجهتين على ما هو قضية الامر والنهي وح فاما ان يتكافأ او يترجح احديهما على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع والذي يكشف
عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انهما امران يثبتان في العقل للافعال الخارجية
باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور ماهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او العتق النافع او غير ذلك من العبادات الراجحة
شرعا او عقلا او وجد حقايقها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن ولم يستحق به عند العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطبايع
حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا
ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية والعقل انما
يحكم عليها بالجهة الوصفين باعتبار الخارج فثبوتهما للافعال من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان
والفصلية للناطق فان لحوقهما بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعني اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان
يتصف احديهما بالحسن والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد بهما وهو محال ضرورة ان الشيء الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون
حسنا وقبيحا ولا يجدي تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار ان الوجوه والاعتبار
اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه كذلك لا ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارية على الطبايع باعتبار وجودها العقلية
كالجنسية والفصلية والا لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسن ولا قبح لا يقال هذا منقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما من
الصفات المتضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز انتزاعهما من موصوف واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة
والكثرة كذلك باعتبارين فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية في اتصاف الشيء بوصفين اعتباريين وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هناك
مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة نفس الاحاد المنضمة وبالوحدة الاحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدهما ليس نفس الاخر بدليل صحة
السلب فاتصاف احدهما بصفة لا ينافي اتصاف الاخر بضدها كالانسان فانه يتصف بالكاتبية والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة البياض مثلا ولا
يتصف المركب منهما بها بل يتصف بصفة نقيضها وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا ميز
بين الصلوة والغصب في الخارج اذا وقعت في المكان المغصوب ولا مغايرة بينهما فيه اصلا حتى يتصور تغاير بين الموردين وبذلك تمشية هذا الدليل في
الوجود والايجاد والجعل ايض كما مر في الدليل السابق ايض وعند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى دلايل اربعة **واعلم ان قضية هذين
الدليلين بالوجوه التي اشرنا اليها** امتناع اجتماع الامر والنهي تعليليين معا في واحد شخصي سواء كانا نفسيين او غيريين مع تحقق الغير او كان
احدهما نفسيا والاخر غيريا كذلك وسواء كانا عينيين او كان احدهما عينيا والاخر تخييريا او كفائيا وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقا
استقلاليا كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والمحرم او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا كجزء الواجب في اكان حراما او بالعكس والوجه في
الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخييريين او كفائيين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامر ح وجود الطبيعة المقرون بعدم البدل وبالنهي
عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد **واعلم ايضا** ان الاختلاف في جهة النفسية والغيرية لا يفيد الاختلاف في الجهة التقييدية
فينبغي ان لا يرتاب في امتناع اجتماعهما من حكم بامتناعه مع اتحاد الجهة اذ مطلوبية شيء بكل من النوعين تنافي مبغوضيته بالاخر كما نبهنا عليه
هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة من المتاخرين فاحالوا الاجتماع في النفسيين وجوزوه في الغيريين والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي الغيري

بمعنى

بمعنى طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضيته ما تمسكنا به عدم الفرق فيشبه ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يمنعون انها
من باب الاجتماع ويجوزونه فيها هي صورة مجرد المنهي عنه بالنهي الغيري والمامور به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلتمسون فيها
بذلك وهذا ليس عندنا من بابه كما حققناه وما هو من بابه وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما
يجعل المقدمة ح حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع واذا تبين عندك ما حققناه عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء ولعدم
فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين موردهما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم
او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس ووجهه ظ واما اذا كان بينهما عموم من وجه جاز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين
احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي لشهادة العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمامور به ما
عدا المنهي عنه وهذا امر ظاهر لا ارتياب فيه لمن له دربة بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح فيجب صرف الامر عن اطلاقه على حد ما الموضع
مضافا الى اتيان نفي الامتثال بالفرد المشترك مط الى اصالة عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرده التحريم في خصوص العبادات الا بناء على فقد
القربة لتوقفه على العلم بكون الماتي به مطلوبا والتعيين انتفاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي لعدم كون الماتي به مطلوبا وعبادة فيدخل
تحت عموم النهي ويتوكده ادلة التشريع **ثم هذا كله** اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه تفصيل اخر والكلام فيه خارج عن محل البحث وقد
يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب ايض مفسدة اذا تعين وهذا الرد ضعيف لان
الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم يرد عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة محققتهما فهو منافي الاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد محتملهما
او ماهيتهما فهو انما يصلح لتعيين الترك لا لتعيين المراد ويمكن تنزيل غرضه الى ما سنذكره ومنها ان ذلك يقتضي ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء
جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة وحال الامر في ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي
والذي ذكره هناك هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصود بيان الالتزام الاول وما
الثاني فثبوته في المقام اعني الغصب ونظايره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ النهي عليه مع انك قد عرفت
مما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايض **نعم اصل الدليل غير مطرد** كما لا يخفى ومنها الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها
احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب وذلك
يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في ساير الموارد وهذا الوجه ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن
المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد بل يمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة
الوجوب **وفيه نظر** لان المستدل انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب
مط وهذا ظاهر واحتج الخصم بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقا والتالي بط لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد
ولا ريب ان الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغصب وايجادها في الخارج لا بشرط ممكن ولو بواسطة
ايجاد الفرد فيجب الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه مقدمة للمحرم لان الواجب انما يتوقف في الوجود
على فرد ما وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد الشخصي المحرم لكن حيث لا محيص عن التزام وجوب الافراد الخاصة المتوصل بها اليه على التخيير والبدلية
العقلية تخص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي المطلق لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها مسقطا للتكليف بغيرها
لحصول الغرض من التوصل الى الواجب **واعلم ان هذا الدليل** كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والفاضل المعاصر
لم يفرعه عليه نظرا منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر ايض ضعف مقالة الحاجبي حيث جوز
ايضا الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران مع مصيره الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون الطبايع معللا بامتناع تحققها في
الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وفيه ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة
مما مر فان الطلب على ما بينا مما لا يعقل تعلقه بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث وجودها في الذهن بل من حيث وجودها في الخارج وهما
متحدان فيه فيكون موردا المطلوبية والمبغوضية واحدا شخصيا على ما مر بيانه مع ان الحجة المذكورة لا تشتمل على الخلل من وجوه اخر لا يكاد يخفى
على المتامل الثاني لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما صح ان يتصف شيء من العبادات بالكراهة والتالي بط بالنص والاجماع بيان الملازمة
انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد وهو لا يختص بالوجوب مع الحرمة بل يأتي فيه وفي الندب مع الكراهة ايض فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يعتد
في العبادة المكروهة بتغاير جهتيها حيث ان رجحانها من حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليعتد به في المقام ايض لظهور ان هذا القدر
من التغاير ثابت فيه فيتعين فيه القول بالجواز ايض فان ضدية الحرمة للوجوب كضدية الكراهة له وللندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك

مع عدم

مع عدم المنع من الفعل فلا نسلم اتصاف شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص الدال عليه مؤول والاجماع المدعى عليه ثم وان فسرت بمعنى خارج وصفها امر خارج عن العبادة او تقع التنافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في حملها مع هاد لا له على المطلوب وقد يستدل على امتناع اتصاف العبادة بالكراهة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت بها فلا يخ اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويا فعلى الاول لا يتحقق الكراهة وعلى المقدرين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم ترتبها عليها والا لامتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مفيدة للقرب اليه تعالى جهة حسن لا يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منها للاول في استلزامه عدم الكراهة ولجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان تعلق بالعبادة بلا عتبار ذاتها كصوم الحائض فلا اشكال لانا نلتزم حينئذ بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة منها الى تكلف وان تعلق بها باعتبار وصفها قلنا انا نلتزم برجحان ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح فان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فنختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له كالصوم في السفر والنوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة فنقول قضية النهي عنها غلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت للماهية العبادة ورفضها اياه فيكون الفعل مرجوحا عريا عن المثوبة كما يدل عليه غاور دم انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولولا ذلك للغى النهي عنها وكان عن امر صالح وراجح وهو قبيح والمعتبر في العبادة رجحان الماهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نسلم انه يتوقف على حصولها والا لامتنع اكثر عباداتنا التي لا توجب قربة ولا يترتب عليها ثواب اصلا اذ لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم حصول القبول لا النهي عنها واما انه لا يجوز مع ذلك تركها لو اوجبه منها فانما هو لحماية لحمى وحسم سبيل دخول النفس والشيطان فيما هو العمود لانحطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لا بد من اطراده ولعله يكفي في قصد القربة وصحة العبادة كون الماتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون الماتي به من افراد الطبيعة المامور بها وان لم يكن مامورا به من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب به من حيث الطبيعة والخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا في زي المتعبدين وهذا امر ثالث غير الامرين السابقين بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه الطبيعة واريد ان لا توجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لمخالفتك اياي في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا غبار عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه ويسمى هذا النوع باللبس المحجوب هذا محصل كلامه منقح مرامه نقلناه عنه من عدة مقامات اقول ويتوجه عليه النظر في مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة التي لا بدل لها وهو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة متوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما مر ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد التزامه بوقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام في كون الواقع عبادة ولا ريب في كونه مرجوحا صرفا او نصفها العبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب وجودها او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال لا يقال هنا لك جهتان احديهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المفارقة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب عن كونه مطلوبا او المكروه عن كونه مكروها هل ذلك الا كاجتماع الواجب والحرام في شيء واحد مع تعدد الجهة ... مكروه حال اشتغاله بالرجح فانهما لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجوحية والرجحان لانا نقول هذا ينافي ما التزم به القائل نفكوه من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية مع انه قد التزم في النوافل المبتدئة على ما سيأتي بان لكل زمان اربع لا داء ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب في ان وظيفة كل زمان يستلزم خصوصية ذلك الزمان والا لخرجت عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو طلب المحال ايضا لا ريب في عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي فكذلك في الامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه قدر مشترك بينهما نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان يقال ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المطلقة لا الطبيعة المقيدة وكراهة ايقاعها في الخصوصية لا ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه على الوجه السابق ان مورد المطلوبية والمبغوضية على هذا هو الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية او الماهية المقيدة بها وكذا اذ لا يعقل مورد مما جعل احدهما قيدا او موردا على الواحد الشخصي وانه مح وقد ظهر مما قررناه فساد فرقه بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال واما ما مثل به من انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فسيأتي الجواب عنه بما لا مزيد عليه الثاني فيما ذكره في قصد القربة فقوله ان ادعى امكان قصد

القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتحقق مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصح عن الرائي وشبهه معه بل انما الداعي كما هو الحق او الاخطار بالبال المقرون به ولا ريب في ان من علم بعدم ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب امتنع ان يكون الداعي له اليها ترتب القرب عليها واما وقوع العفو من الكافر مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على زعمه الفاسد من تيسر حصولها حال الكفر ولعل اعتداد الشارع به لدليل على المعتبر فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل تسهيلا لامر الفك والتخليص ولو قلنا بصحته ممن يكر الالهية كان المشروط مجرد ايراد صورة القربة سواء اعتقد بها وحصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تفصيل الكافر الحربي المسلم عند فقد المماثل والمحرم على القول بعفاف المجرد فيه بمجرد الصورة ومما قررنا يظهر فساد قوله والا لامتنع اكثر عباداتنا الخ وقوله ولعله يكفي وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ عنوان الداعي هو العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وان اراد تفسير القربة بمجرد كون الماتي به صورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بيانه في موضع السقوط وبعد ضرورة العقل قاضية بان الامتثال وموافقة الامر لا ينفك عن حصول القرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض مما لا غبار عليه مع بعضهم يريدون جملة من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار من ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل على الاقبال لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر او المعتد به او كمال المقبولية جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها اصلا وان ضمانه عن البعد المترتب على تركها فقصد التقرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة من البعد المترتب على الترك ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من غايته على مكروه العبادة على ما ذكره فلا يتاتى من العالم به قصدها ثم ما ادعاه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول في زي المتعبدين انما يصح اذا كان الماتي به عبادة ومن بين فساده وان اكتفى بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب وهذا ومعنوان المطلوب في النوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الى الحكيم من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فمحصله ان للحكيم هناك ارادتين وحكمين احديهما ارادة نفس الطبيعة وايجابها والاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة وفساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر ان تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار الخارج او الوجود او الايجاد او الجعل يوجب توارد المطلوبية والمبغوضية على واحد شخصي بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكره من انه يصح قصد التقرب باعتبار نفس الطبيعة الحاصلة فمما لم نقف له على محصل لان الطبيعة الماتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض او هي عينها فان اراد انها توجب لفاعلها القربة فهو هدم لما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد نفسها انما يترتب عليه القرب اليه تعالى كيف يوصف بالمرجوحية وليت شعري هل تزيد جهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها باعتبارها وان اراد انها لا توجب قربا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحية ورد عليه ما مر من امتناع قصد القربة هذا وغاية توجيه كلامه ان يقال للعبادة المكروهة اعتباران وحكمان متغايران لا حقان لها من حيث الاجزاء فهو مشتملة على جهتين احديهما راجحة يترتب عليها القرب ترتبا فعليا والاخرى مرجوحة يترتب عليها البعد على المكروهات ترتبا فعليا لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحة زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذلك البعد المترتب على الجهة المرجوحة زائدة على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه تركهم عليهم السلام لها ونهيهم عنها اما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب عليها الا البعد وذلك لان وصفي الراجحية والمرجوحية الناشئتين من الجهتين لما تعارضتا في الجملة لوحدتهما فيها وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية ما ساواها من الراجحية وبقي الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شيء من الرجحان فبقي ثابتة في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبان على الجهتين لما تعارضا سقط من البعد ما ساواه من القرب بقي الزائد عنه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي بين كلاميه حيث اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية بتنزيل كلامه الاول على اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان صادفها من الجهة الاخرى ما يوجب دفعها بالكلية لان ترتبها عليها امر مقطوع به كيف لا ولولاه لكان البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فيرجع القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوبا كذلك تقليله يصح ان يكون مطلوبا وفساد هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وبعد التحليل ليصح ان يوصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها ماهيتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارهما ضرورة ان الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة

نفس ماهية الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وانما بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن الفعل وقبحه ولو من جهة افادة القرب وعدمها منوطة باعتبار المعتبر فان اعتبره من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شيء اتصف بالقبح وافادة البعد والسر فيه ان الاحكام اللاحقة للماهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط فلا لحوقه بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل للماهية بشرط عدم لحوق تلك المنافي لها فان صح ما ذكروه من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان يكون الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية تلك الازمنة والامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شيء وتقييدها بزمان معين او مكان معين شيء اخر فالاول محل الرجحان وافادة القرب والثاني محل المرجوحية وافادة البعد وضعفه ظ لان تقييد الصلوة بزمان معين او مكان ليس الا ايجاد في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا مبعدا مع ان الاشكال الذي اوردنا على قصد القربة لا يجدي في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا يوجب له قربا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من البعد او من مزيده انما يتصور حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما احتملنا في الصلوة العارية عن الاقبال فلو قيل هناك ثم لم ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القربة على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالدين او التماس مؤمن فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضميمة يترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير اشكال وخرج عن محل البحث والا امتنع وقصد لما مر واما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل التزام المنكور واثبات الدعوى فصحة عمله في موضع المنع لاسيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى انحصار الداعي الى فعل العبادات المكروهة بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالفاضل المذكور قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادة لاسيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة لنا الى التزامها فانما هو منتصح القابل بالتحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي ان العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما راجحة ومطلوبة الوجود يترتب على فعلها الثواب والقرب تسمى بجهة الصلوة مثلا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك لا يترتب على تركها الثواب والقرب مطلقا وهي جهة وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة مما لا بدل له جاز ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فلا يلزم رجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل الا ان الفعل على تقدير وقوعه خلو عنهما بالكلية ويترتب عليه تركهم لها ونهيهم عنها ويترتب مما ذكرنا ما ذكره بعض من اجاز الاجتماع في حاشيته على العضدي فلا يرد عليه شيء من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في بيان مورد الرجحان والمرجوحية وفي قصد القربة وان اتجه عليه الاشكالات الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى ثم ان للقائلين بالمنع في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والسيل في البيل وانفار الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطايح ومعاطن الابل الى غير ذلك فالنواهي التنزيهية لا تتعلق بالامر عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه ضعيف لانه خروج عن الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء مع حجيته وهذا انما يتجه اذا اريد بالاستقراء التام كما هو الظ فلا يرد عليه الا المنع من ومنها ان معنى كراهة التعرض للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش وحال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الحمام فيلزم اجتماع الامر مع النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما سيأتي تحقيقه فان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلامة ومنها ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ لقائل ان يقول ليس النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة عن نفس الصلوة بل عن التعرض للغصب وفيه ايض نظر لظهور الفارق فان الباعث على ارتكاب التأويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه نعم لو ادعى تعميم التأويل اليه يجدي في الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما يؤمن فيه من الرشاش والتأمل فيه يعتبر ويمكن دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلابد لهم من التزام البطلان وهو غير ملتزم منهم فيكون هذا ايض مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان للخصم المذكور ان يجعل النهي فيه ايض عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف مبني على ان الكون في موضع التهمة عين الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه لا ينافي الامر بالصلوة المتأدية له على ما سبق تحقيقه فلا دلالة فيه على فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب ونقصانه وان المراد بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد القلة اما ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة

مضادة او بالنسبة الى افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ومثاله ما لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منهما كالصلوة في الدار وصحيح هذه الوجوه هو الوجه الاخير اذ صرح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثاني طردا بمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا بدل له كالنوافل المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الا انه لكن لا حاجة معه الى هذا التأويل واعترض عليه الفاضل المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل ولو تخييرا الجهة اذ التقدير عدم الاعتداد به وان كان بمعنى قلة الثواب بمجرده عن طلب الترك مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذ المطلوب اما حصول فعله او تركه او بماسواهما على الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور على ان قلة الثواب لا تصلح سببا للفوقية حيث انهم ع كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها وانه يبدل الناقص واختيار الزائد فهو انما يستقيم فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له البدل البدلية كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدأة في الاوقات المكروهة فان كل من الايام يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين تستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها الاخر لان كل واحد منها مستحب مستقل وما يعتذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لا ان الناس لا يستغرقون اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدل من وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما يقل وقوعه ويترقبه الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا محصل كلامه **والجواب عنه اما اولا** فبانا نلتزم بما هو ظ كلام القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ النقض اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة للظاهر وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة ثم الكراهة بهذا المعنى لا تنافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فيختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها والسند عليه ظ وما استند اليه من انهم ع كانوا يتركون تلك العبادات فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها كما يستفاد من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه من الدعاء وعلى هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر من انه ع كان يترك النوافل اذا اصابه هم او غم فان النفس اذا اصابها هم او غم امتنعت عن التوجه بالكلية اليه تع والاقبال عليه بافعال الصلوة فجاز ان يترجح عليها ما لا يترجح عليها في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل الى قضائها عند التوجه والاقبال فان استبعد مثل ذلك بالنسبة الى منصب الامامة امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه بهما ورود من تركهم ع احيانا لبعض الامور المحبة مط مع احتمال ان يكون تركه ع للتشاغل بتدبير او اصلاح او نحو مما هو اتم من النافلة واما انهم ع كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا نسلم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الافضل ولو مثل دفع سأمة العبادة عن النفس بحيث تشتاقها وتترقبها وما ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتدأة في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل ما يكون مشروعيته على وجه البدلية او ما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب وبهذا يظهر ضعف قوله وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع ان هذا بعيد عما يقل وقوعه الخ فيه ان هذا الاستبعاد انما يتجه فيما اذا كان المقصود بدلية صوم يوم اخر واما اذا كان المقصود بدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يقل وقوعه وبين غيره واما ثانيا فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان النواهي مستعملة في طلب الترك تنزيها كما هو الظ منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المط للغير والراجح له انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مط على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير التوصل بتركها الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مط فلا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا الوجه بهذا البيان قريب من الوجه الاتي وراجع اليه هذا وللقائل ان يقول فيه ان هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للوصلة الى ما هو راجح منها هو فيما لا بدل له بعيد اذ معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك للوصلة اليه مع ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لئلا يدعها السامع من غير بدل او الى بدل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم يوم عرفة **ثم اقول** والذي يدل عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه يشتمل على رجحان الترك و

مطلوبيته

مطلوبيته ومرجوحية الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه
غير الراجح ملحوظة بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصوير ذلك بوجهين الاول
ان يكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى الطبيعة المعراة عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه
للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات النفسية وقد يجري في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم عرفة في حق من يضعفه عن الدعاء ان قلنا
بان ارادة الفتور والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون المرجوحية فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة مبينا
الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا بالنفس ويكون الترك ارجح
الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه بهذا البيان يعرف مكروه العبادة من مكروه غيرها فيجوز في مثل الصوم والسفر على القول بجوازه ان يكون كل
من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك
بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت ويضعف اعتباره في الملزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويتجه الايراد كما لا
السابقة وهو اوفق بظاهر تركهم عملها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطلقا او شوا وقع على وجه العبادة
او لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين وانقاذ الغريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة
من العصيان او استحقاق العقاب المترتب على تركها الموجب له مط ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا
كالواجبات التي لا يعتبر فيها الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترجح اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك
وكذلك التروك قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا والسرقة وقد يتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل
منهما اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا وهذا كالواجبات التعيينية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا
يقتضي الا مرجوحية دون مرجوحية الترك مط وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة
حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال وغير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لا يكون
مطلوبا على حدة مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب مخير يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وترك الكل الخاص اعني تركه الموصل
به الى فعل الفرد الاخر ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسي وغيري وهنا بين النفسيين كالتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان
والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده لاطلاق الاخر وتقييده وهما يعتبران في جهة
الاحكام العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مط او مقيدا عينيا او تعيينيا مرجوحية
تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضية رجحان ترك مقيد عينا وتعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لكان الملتفت
دون الفعل لانتفائها بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو
اخص من نقيضه فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المناقض لفعلها ثم كما يصح ان يجعل
البدل في الواجب التخييري فعلا اخر كالعتق والصوم كذلك يجوز ان يجعل ترك نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او على وجه مخصوص
كما في المندوب الراجح تركه على وجه الاجابة ولا يلزم منه توارد الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغاير المورين فان الترك المجرد عما هو بدل عن
الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل مط وبين تركه مطلقا
اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى تحريم الفعل على غير ذلك الوجه فليس في
ما نحن فيه تصوير في ايجاب نفل الصلاة وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد هو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون
الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او الراجح بل يتعين الثاني لمكان
الكراهة فيكون رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن القصد فيصح تعلق الطلب بهما كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال
لا يقال هذا تخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كان ممتنعا
بان يمتنع فيه بالواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان التنافي
هناك من حيث الذات وهنا بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالحلف الملتمس
ولا كل منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عند عروض المفطر ولا يبعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي
مطلوبية الترك مط وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال المفيد خروج عن الظ فلا يصار اليه الا بدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع
ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور اقرب المحامل اليه وقد مر في بحث الامر ما يقرب ذلك هذا لمن تحقيقا لما تقرر بما وعلى

بامعان النظر فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويراد منها قلة الثواب
فالرجحان ذاتي والمرجوحية اضافية ولا منافاة كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب المخير وكما
يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب
الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة على القول الاخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة
والمكروهات للغير كثيرة منها الاذان ودفع الهبش للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان
تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شيء واحد
حال كونه راجحا مرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه كون الغير ارجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح هو الاصل الطبيعة
في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا بالنسبة الى الاصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية ايض ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة
الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لمنافاته لاصل المجيب حيث لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة مما تكون المرجوحية
فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون
مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمه من الحزازة والكراهة وعلى الثاني
عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال لا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك
بالنسبة الى الغير لان ذلك ينافي ما بنى عليه المجيب من عدم الاعتداد بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نختار القسم الاخير وهو مطلوبية
الفعل والترك ولا نم لزوم التكليف بالمح لجواز الفعل والترك معا قلنا لا يجري ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل لتخير الفرد المرجوح وجواز
الفعل والترك لا يجوز لحصول المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام وكما
يعتبر الرجحان في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يقول رجحان الصلوة في الدار
المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يتوهم في دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة ثمة عين الغصب وهنا غير الكون في
الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب امتناع الاثنينية في
الحقيقة وهو تمام على ان في التمثيل لما نحن فيه بلا تصل في الدار المغصوبة خلطا بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة الاتية اذ النهي متعلق
فيه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث ومما تمسكنا به من النقض بالعبادات المكروهة فانما هو
من باب الاولوية والا فليست من مسئلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وكما
بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة والنقض الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد باعتبار جهتين كما
في قولنا صل ولا تغصب انما هو لجواز تعلق الامر بالاعم المطلق والنهي بالاخص المشتمل عليه كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمفاسد التي ذكرناها
حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام انما هي لنقض عدم جواز تعلق النهي الخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة
الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام وما ذكر في دفع هذه المناقضة حيث قيل ان
الفارق كون الصلوة ثمة عين الغصب وهنا غير الكون في الحمام انما يناسب ما لو كان المقصود المناقضة لجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل
ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعترض على قوله كما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى قوله كذلك يجتمع
الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير بانه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب
واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسي والغيري مع الاستحباب الغيري والنفسي على القولين المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيري على القول الاول
النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين وفي محل وعلى القول الاخر مرجع الاستحباب الغيري الى استحباب
اداء الفعل حال كونه مغتسلا لا انه يستحب له الغسل فيختلف محل الحكمين الا ان يقال بتوقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الغسل فيستحب
له من باب المقدمة وح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدونه يمتنع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة
في المسجد وافضل افراد الواجب المخير فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص بما ذكر ما يقول المجيب
هنا فقيل الا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فائدة ذلك الرجحان والمزية الموجودة
في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته مع مخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة
والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تعبوا في توجيهه في الابواب الوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار تعدد الجهة هذا محصل كلامه
مبنيا على مراده ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم بما اورده اولا بان تلك المرجوحية العبادة في ذاتها ولا يرد عليه ما اورده من لزوم المحذور لجواز ان تعتبر

جهة لتقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبارة عن مجرد كون الغير ارجح كما هو الظاهر من كلام الموجه لتسقيم شوكان ذلك الارجح موازيا للاصل الطبيعة في الرجحان ولم يكن ادنى غاية ما في الباب ان يكون للطبيعة المقيدة ببعض الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها بضميمة الخصوصية لا الى اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية فيها فلئن التزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا اشكال فيه لا لمجرد تعدد الجهة بناء على ما مر بل لتعدد المورد وكون التكليف فيه على التخيير كما لا يلتزم بمثله في الفرض الاول ومرجع الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير **ولا يذهب عليك** ان مصدق الموجه المذكور لا يساعد على ذلك فلا اعتداد بالمذكور تصحيح للجواب على مذهبنا الاعلى مذهبه لا على مذهبه اما ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث اطلنا اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة مع التمكن من العمل بمقتضاهما ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته في ذلك كالعبرة في الجواب واما ما ذكره في الضميمة فبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كما نبه عليه اخيرا مردود بان الداعي الى التاويل في النواهي التي تبين كونها تنزيهية متحقق وهو عدم معقولية بلحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيها الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم في دفع الضميمة من الفرق فيتجه بعد ملاحظة النهي عن الغصب لا يتكلف فيه اصلا لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي متحدة في الخارج مع الغصب اذا وقعت في المكان المغصوب فيكون لا تصل في الدار المغصوبة كالعموم ما دل على تحريم الغصب مخالف الكون في المكان فانه مغاير لها كما يخاطب فعلو الامر بالجملة الايل متعلق النهي بالاجزاء اذا كان المكلف مندوحة في الامتثال **نعم يبقى الكلام** في الصلوة التي عن الصلوة في الحمام الى الكون فيه حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو ولا يتعين هذا التاويل وما زعمه من ان كون الغصب عين الصلوة مبني على ان اتحادها في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو وهم ضعيف لا نتزال زوال ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية فهي مما لا ريب فيه كما صرح به محققوا الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا ريب ومنكر في كون الصلوة عين الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار المغصوبة وان زوال ارتفاعها يجب التحليل في الوجود الذهني او في نفس الامر او في مرتبة النفس او ما اشبه ذلك من العبادات التي لا يختلف مؤداها الا بحسب الاعتبار فالمنع في محله لكن لا نسلم ان ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان الحكم لا يتعلق بالطبائع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان زوال ارتفاعها عنهما بحسب مرتبة النفس ونفيه مضافا الى ما مر انهما في هذه المرتبة عريتا عن وصف الاتحاد والاثنينية ولهذا قد يتحدان وقد يتغايران وتحقيقه يطلب من محله **ثم اعلم انه ينبغي** ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع الاعتبارات الزائدة او الفرد الذي في مرتبتها كما مر في الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كلما يكون مرجوحا بالنسبة الى الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يقال الزكوة مكروهة لانها مرجوحة اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يقال الصلوة في مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع نعم ذلك صح فيكون ترك الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لا محالة فيكون قوله فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى اخره دفعا للاشكال الوارد على التفصيل المذكور باعتبار ما يلزمه في اكثر الموارد فان مرجوحيته عبارة بالنسبة الى الاخرى تستلزم رجحان تركها لها اذا توقفت عليه ومرجعه الى الدفع بطريق النقض فلا يرد عليه ما اورده عليه من زعمه رجوعا عما بنى عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعيف مما قررناه هنا وفي مبحث الواجب المخير والتحقيق ان الوجوب والندب اما ان يجعلا جهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك الفعل لعدم المنع منه وهذا ظاهر واعتبار تغاير الجهة كما نقله المعاصر المذكور غير مجد في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد التمكين لظهور ان ايقاع الصلوة وهو الموصوف بالرجحان الندبي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج وقد عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبائع باعتبار وجودها وربما يستوي الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو واضح الفساد لانه ان اريد بالاختيار الارادة فمع انه في نفسه كما يخفى يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب لا في استحباب ارادته وان اريد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسي التخييري عقلا او شرعا النفسي كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة والغيري للغير كالسير ما شابه للحج فيمكن تنزيله على معنى انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها او اكثر ثوابا منها بقرينة تفسيرهم المكروه العبادة بما يقابل التفسيرين **ويمكن ان يعتبر** الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فانه رجحان يرجح تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا الى بدل مطلقا ولا بد ان ذلك يجري ايضا فيما لا تخيير فيه بتحليل ما من الرجحان

مع انه

مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان امتثال تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل يصلح جهة لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل رجحان الوجوب فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تاكد الرجحان او باعتبار ما يقومهما من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايضا لان نوعي الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم عدم منع خاص فلا يقتضي عدم العام اعني المنع مطلقا رجحانا لا يتحقق المنع من النقيض باعتبار الاخر وبيان اخر يصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون تمام الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له حصل ماهية الاستحباب لغيره وكذلك يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون تمام الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان استحبابا نفسيا لا يقال يمكن ان يقال على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها في المسجد تاثير في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها وقعت في المسجد او لم تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على التعيين فيكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق الاجزاء من الرجحان عدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا يقتضي عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت المنع لاعتبار الاول على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل ماهية المندوب النفسي لان المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري والمندوب فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبار والسر في ذلك ان الواجب النفسي عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النفسي عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان والمطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه المنع من النقيض وعدمه لنفسه مما لا يجتمعان في محل واحد والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسي ويختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار مطلوبيته بالقياس اليه ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر ومندوبة لاخر فيصدق عليه الواجب النفسي والغيري والمندوب الغيري على الحقيقة **نعم لو فسر الوجوب النفسي** برجحان الفعل بنفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسي برجحانه لنفسه الغير المانع من النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع التنافي الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتضاد الاحكام الخمسة والسر فيه ان الرجحان النفسي لا يتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا في التحليل الذهني الذي ليس مبنى اعتبار الاحكام عليه بل يتاكد به ويقوى بتكثرها ويكون الحاصل رجحانا واحدا فيمتنع لحوق الضدين المتناقضين ثم ما ذكرناه من جواز الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف واما اذا فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك اي مع كونه مأذونا فيه ما دون الترك وجائز الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في الوجوب مطلقا ولا يجدي تغاير الجهة والحد الاول اسد واولى وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل رجحان يشتمل على المنع من النقيض وهو الرجحان الوجوبي والناقص رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه مأذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه ومما حققنا يتضح الحال في اجتماعهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احديهما مع الاخرى فان الاول ممتنع مطلقا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدي فيه تغاير الوجه والجهة وقد نبهنا عليه سابقا **والثاني يبتني** على تعيين حقيقة الحرمة والكراهة فان فسرتا برجحان الترك مع المنع من الفعل او عدمه جاز الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا او كانا غيريين مع تعدد الاعتبار وان فسرتا برجحانه مع الاذن في الفعل او عدمه امتنع الاجتماع مطلقا **واما تداخل بعض العبادات** كالاغسال فلا اشكال في تداخل الواجبات منها ولا في تداخل المندوبات منها مع عدم اعتبار النية لان مرجعه عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحد منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات فيهما متغايران وفي الاخير جعل النية شطرا لتعدد الموضوع فيتعدد الاحكام مطلقا وان جعلت شرطا لم يتعدد فيتاكد الحكم ما لم يختلف بالنفسية والغيرية ولا عبرة عليها ايضا اما تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال في الغيرية منهما مع تعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منها ان جعلنا الوجوب والندب لاحقين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شطرا من العمل لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب ان يشتركا في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعله مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في ضمن مركب اخر وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض اجاده فيمتنع اعتبار الندب فيه بمعناه الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويتعين هذا اذا قلنا بالتداخل القهري ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة الى تحصيل الرجحان الزائد نظرا الى ان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله

مزيد رجحان لما يتبعه من مزيد صفة كمالية وهذه الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من نقيض اصل الفعل ايضا لان تركها اعم من تركه كما لا يخفى نعم واهمل وصدق ظاهر ان الغاء لا يستلزم الخاص وذلك ان المراد من اتحاد التحصيلين فيلزم اجتماع المتنافيين منه وبالجملة فلا تضاد عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا جهة بان اختلفا في النفسية والغيرية او كانا غيريين وتعدد الاغيار او كانا نفسيين واعتبر كل منهما او احدهما في ضمن مركب **فهذه اقسام ستة من الوجوب والاستحباب** لا تضاد بينهما فيها وعلى قياسها الحرمة والكراهة فقد اتضح بما حققنا ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة مبني اما على التاويل في الاستحباب بحمله على معنى الافضلية فيكون من قبيل الاجتماع على هذا التقدير توسعا او على اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والندب حيث يتحقق المغايرة فيرتفع التضاد لا على اعتبار التغاير في جهتي الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترك مطلقا وباعتبار الآخر غير ممنوع الترك مطلقا كما زعمه الموجه المذكور ثم التغاير بحسب الوجه على ما قررناه انما يجدي في اجتماع الوجوب مع الندب والتحريم مع الكراهة واما اجتماع الوجوب والندب مع الكراهة والتحريم فلا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والآخر غيريا اذا ترتب عليه الغير وقد نبهنا على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثاني كما لم يتم من فسر كراهة العبادة بالمعنى الثالث الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص فخاطه فيه فلا ريب في انه يعد في العرف مطيعا عاصيا باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه **واعترض المعاصر المذكور** على الوجه الاول بانه اغراء بمذهب الخصم لا دفع له اذ مرجع قوله اراد تحصيل الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي بالخصوصية وهل هذا الا مذهب الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الاثر القائم بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جائزة كما لو خاطه في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاطه فيه لانه لا يجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص المحرم مقدمة للواجب فيجب له ويعود الاشكال لانا نقول وجوب الواجب انما يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا جيء بها سقط وجوب التوصل بغيرها وصح الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة لا ينافي مطلوبية ذي المقدمة **نعم يتجه** عليه الاشكال بان التوجيه المذكور انما يستقيم عندنا حيث لا تكون المقدمة المحرمة سببا كما مر في بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها فلا يمكن الامتثال بالتوصل بها اليها على الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن افعال مخصوصة ودعوى ان الكون جزء منها دونها والتحكم واضح **اقول اذا قلنا بان الكون جزء من الصلوة** لم نرد به كون المكلف اي وجوده كما قد يسبق الى الوهم فانه ليس جزءا من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزءا من العرض القائم به ولا كونه في المكان بمعنى تحيزه فيه لان مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلوة كما سننبه عليه بل نريد به الاكوان التي يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه وسجوده ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب وجزء من الصلوة وعلى حذوه بقية الاكوان فيكون الصلوة في المكان المغصوب بجميع اجزائها الفعلية غصبا لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان النية جزء من الصلوة كان ما عداها من بقية الاجزاء غصبا وفي الفرائض وجهان والتحقيق انها ليست غصبا وانما هي مبنية على تصرف غصبي فيمتنع مطلوبيتها مع تحريمه كما مر واما الخياطة فهي بمنزلة الصلوة في كون الكون بالمعنى الاخير جزءا منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول القائل لا تكن في مكان كذا وهو خارج عنها **وتوضيح ذلك** ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل الانسان المتحرك او الساكن فيها صفتان متمايزتان احديهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والاخرى كون الحركة والسكون قائمة به ولو كان التحيز اعني الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق ان بعض التحيز حركة او سكون كما يصدق في المثال المتقدم ان بعض الصلوة غصب لان المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهر انه لا يصدق واما ما يتوهم من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعني مجموع الكونين فتسامح بل التحقيق في حدها ما ذكره الآخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايرا للكون في المكان مضافا اليه لا يقال فالحركة الخاصة لكونها امرا اضافيا يتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي لانا نقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان فالكون فيه من لوازمه فلا يتوقف عليها اصلا ومع الاغماض عن ذلك نقول انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التعييني على تقدير خصوص مقدمتها من الكون المحرم لا مطلقا ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الحكمين فيها فالكلام في المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي وجوبه وقد مر تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها فالخروج من مكان سبب للكون في مكان آخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم وتحريم الخروج منه لحرمته معلولة قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذلك سبب للتخلص من الفرد الاول وكان الاول جهة

لتحريمه كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ التقدير تساوي نسبة التحريم الى جميع الاكوان الحاصلة فيتعارضان ويتساقطان فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خاليا من الحكمين فاذا حصل له جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك جهة قبح زائد لما عرفت وجهه مما اسلفنا في مسئلة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع منه للتمكن وغيره **ويظهر مما قررنا** انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب لزوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة وصح فرضها اشكال الامر في مسئلة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحرك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون في حكمه بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه انا ان قلنا بان المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون تمام الجسد فيها خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل يده فيها مع خروج الجثة في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول الجثة في رفع المخالفة او تخفيفها كان تكون اليد الداخلة غير محرمة فلا ينافي وجوبه تحريكها اليها وفيها مطلقا وبه يتضح وجه آخر في الجواب عن الاستدلال المذكور وان جعلنا الدار على ما تعد عرفا كونا له فيها كما هو التحقيق فلا خفاء في انه ليس المعتد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون المجموع كونا واحدا محرما وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجها كان كون البقية كونا واحدا محرما فهما فردان من الكون محرمة واحدة من التحريم فتحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل السبب للانتقال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم هذا فاذا ثبت بما حققنا انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر فخرج عن محل النزاع فلا تطابق بين المثال المذكور وبين المقام وان اريد المثل المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه فيه ولا ريب في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة ح بان لا يكون عاصيا بتركها ايض نظرا الى حصول الغرض الا ان هذا امر بين لكنه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي نفى كونه جزءا من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور وهذا غاية تحقيق المقام وان كان كلام كثير منهم لا يساعد عليه **واعلم انه يتفرع على ما حققنا** من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن مطلق التصرف فيه لا عقلا ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب عليه طاعته شرعا صحت صلوته وكذلك بقية عباداته الغير الكونية فيه ومنها ان من آجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يؤجر نفسه لآخر على عمل كالخياطة والتجارة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان يباح صحت صلوته وسائر افعاله الراجحة التي اوقعها فيه وان لم يباح فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف هدمه او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف ما لو كان كونه فيه كونا محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان الا ان يمنع ذلك فان حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما تحقق من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد على الوجه الثالث بان انكار حصول الامتثال بالخياطة مكابرة تشهد الضرورة ببطلانها **ويمكن دفعه** بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير ان يكون الكون في المكان جزءا منها فهو كالتزام محال على تقدير ولا عناد عليه اذا تحقق اللزوم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى الثاني المتنازع فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه ثم تشهد عليه ومع الاغماض عن ذلك كله قلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز تطرق الخطاء فيها الى افهام العوام غاية الامر انه لو ورد من المولى الحكيم العالم بالحال مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطاء ببيان ان مراده الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما يجب عليه التنبيه على سائر الشروط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوبة بل مطلق المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد عرفت بطلانها على القول بعدم جواز الاجتماع عقلا وعرفا والمراد صحتها على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه ومنها ما لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول **نعم يعتبر هنا** وقوع بعض الافعال فيه كالهوى الى الركوع والسجود والانتصاب منهما بناء على كونه جزءا من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان متسترا بغيره فعلى هذا لو حمل ثوبا مغصوبا حال القيام والقعود عند ركوعه ثم حمله غيره والقاه عند الانتصاب منه الهوى الى سجوده وهكذا صحت صلوته ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع جبهته عليه حال القيام الواجب او الركوع او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو دام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره ووضع اصابع يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مطلقا ونهاه عن الكون فيها فاكل فيها فعلى ما اخترناه يكون آثما بفعله وعلى القول الآخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر نظيرها في مسئلة الضد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الآخذ او تخصيصه به امر معنوي لا يشتمل على التصرف في المكان والقبض وان اشتملا على التصرف فيه الا انهما شرطان في وقوع ذلك فالنهي عنهما من حيث كونهما غصبا لا يقتضي فساد المشروط كما يأتي **فصل حكي عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مأمور**

بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه وعزى ذلك ايضا الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى
انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية والحق انه مامور بالخروج مطلقا او بقصد التخلص وليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص
به بالنظر الى النهي السابق وكان ما عزى الى الفخر الرازي من القول بانه مامور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع الى ما ذكرناه لنا ان الكلف في الزمن الذي
لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقا فلا يصح النهي عنه مط اذ التكليف بالمحال ممتنع عندنا وان كان ناشيا من قبل المكلف للقطع
بكونه سفها نعم ربما يجوز ان يؤمر به حينئذ على وجه التعجيز والتخرية لكنه خارج عن المتنازع فاذن لا بد من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض
الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف
المح والتكليف بالمح نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول لتمكنه منه ح و
هذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا ينفك حصولها عن حصول الاسباب كالقتل المسند الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند
الاتيان بما يوجبه من ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم المعصية من
استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمامور به يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من
استحقاق المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله **هذا وينبغي** ان يعلم ان الخروج انما يجب ويتعين اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه
المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه يحمل الاطلاق في كلماتهم واما لو علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا تزيد على زمن الخروج كما لو
علم بانتقال العين او المنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الا ان يعين عليه المالك في وجه ولو تمكن من التخلص
ببذل وشبهه لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما دليلان توارد فلا بد من اعمالهما اذ المانع منهما اما العقل و
ليس الا لكونه تكليفا بالمح وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل المكلف واما العرف ولا دلالة له عليه فان قبل الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر
والنهي على العام والخاص يفيد عرفا تخصيص جهة بالاخر اعني تخصيص النهي بالامر وان قلنا بانه لا يستفاد في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد
الامر من حيث كونه حق وجابل من حيث كونه انه تخلص من الغصب هو اعم منه من وجه ان الخصي في الخروج اتفاقا فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة
في الخارج منحصرة في الفرد يجب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج فالظاهر انه من جهة
كونه الفرد الغالب وهذا الجواب بسواله قد اورده بعض المعاصرين ووجوه فساده غير خفية على المحصلين والجواب بما مر من ان التكليف بالمحال محال
وان كان من قبل المكلف بل هذا التكليف في نفسه مح كما يظهر وجهه مما اسلفناه في البحث المتقدم فلا محيص من اهمال دليل النهي لكونه ظنيا مستندا الى
مجرد الظاهر **احتج من قال بانه مامور بالخروج ولا معصية** عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمح وجوابه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية
بنهي مقارن لا بعدها بنهي سابق كما بيناه فان المكلف منهي قبل الدخول عن جميع انحاء التصرف في ملك الغير بغير اذنه نهيا مطلقا غاية الامر ان النهي
يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من الترك فيها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصيا لا يقال لو صح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا
وهو مح لان الطاعة والعصيان امران متنافيان بالضرورة فيمتنع اسنادهما الى شيء واحد او توارده على محل واحد لانا نقول ان اريد ان الطاعة والعصيان
متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لان معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان اريد انهما متنافيان من حيث ما يضافا
اليه من الامر والنهي فممنوع ايضا لانهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في الزمان كما هو شان التضاد وقد بينا ان زمن الامر غير زمن النهي وتوضيح المقام ان ترك
الغصب اذ من المكلف بجميع انحائه التي يمكن من تركها ارادة فعليه مشروطا ببقائها ابقاء ممكنة فمن حيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع
انحائه دخولا وخروجا فان الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيها ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه هو مقدار الخروج
مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كذلك وقضية ذلك ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيمتنع ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد
تعاضدا على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلوب وهو النهي عن الخروج
والاخر مشروط بالدخول وهو الامر وهما غير مجتمعين فيه لئلا يلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب
باعتبار الحالين ولو كانت مبغوضيته شيء في زمان منافاة لمطلوبيته في زمان اخر لامتنع البقاء في حقنا مع وضوح جوازه وانما الاثر هنا اثر
الاول المرتفع لبدل اله بخلاف المقام ولا يشكل بانتفاء الموضوع في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجهه الذي هو نفسه حيث ولولا ذلك لامتنع
تحقق الطلب الا مع تحقق المطلوب في الخارج وهو مح ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المندوبة وما بحكمها موميا حال الخروج وما بحكمه
وجهان من ارتفاع الحجر عن تصرفه في تلك المدة ومن انها كانت مطلوبة العدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده والا لزم ان تكون فاسدة
بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو محال لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تعلقهما بمحل واحد ولو باعتبار زمانين والمعتمد
هو الاول **والجواب عن الثاني** ان تاثير النهي في البطلان ليس كتاثيره في استحقاق العقوبة مطلقا بل مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفي موضوع البطلان

موجب الصحة بلا معارض نعم قد يتطرق الاشكال الى الصحة باعتبار توقفها على امر زائد على الخروج ولتحقيق ذلك مقام اخر فيبقى لا بد هب عليك
ان فرض المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب المثال والا فالكلام يجري في نظايره مما لا يحصر كنزع الثوب المغصوب واخراج الاله من فرج الزانية
ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك **فصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه الى اقوال ثالثها انها تدل**
في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا ولغة ومنهم من
اثبتها شرعا بالنقل ونفيها لغة واختاره الحاجبي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا
ان تعلق بها بعينها كبيع الميتة او لصفة لازمة لها كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار ونفيها في غير ذلك مط وذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا
بد اولا من تحقيق المعنى المتنازع فيه وتحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها الماهية المخترعة في الشرع للتقرب بها وبعبارة اخرى
ما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه
التعبد به سواء كان امرا مخترعا له في الشرع كالمذكورات اولا كاداء الدين والزيارة ودفن الاموات والمعاملات الراجحة اذا قصد بها القربة
وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة منها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة التي
علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بغيرها كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت
الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول لفظي التي لا يقع صيغها الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح
والاجارة والنكاح وقد تطلق ويراد بها ما يتناول الايقاعات ايض وهي التي لا يقع صيغها من شخص واحد كالعتق والطلاق والمناسب للمقام تفسير
العبادة بالمعنى الاول اذ لا يستقيم اعتبار الصحة والفساد فيها من غير تعسف والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص هذه المباحث بها بالمعنى الاول ثم
الصحة والفساد وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديدهما بالاعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة
العبادة موافقتها لامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول صحة المندوبة منها ايض والفقهاء على انها عبارة عن كونها مسقطة للقضا
وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا ثبوت له حال الفعل حتى يسقط وفساده على
الاول مخالفتها لامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها للقضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يفترقان في صلوة من صلى بظن الطهارة ثم
انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان العبرة في المقامين ان كانت
بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على الاول فظ واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر وهو
انها لا تقتضي على حسبه وان كان العبرة بالامر الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشيء من الحدين وهو ظ وكذا ان اريد به فيهما ما يعم القسمين على
ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر في الاول على الاعم من الامر الظاهري والواقعي ويعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا وكان
منشأ اختلافهم في ذلك اختلاف محل انظارهم فان الاول انسب بمقاصد الكلام الباحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو في الجملة وعدمه والثاني
انسب بمقاصد الفقه الباحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا وقد اعترض على الحد الثاني للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء
له كصلوة العيدين لان الاسقاط فرع الثبوت ولو في الجملة وان اريد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا فمنه مع عدم
مساعدة اللفظ عليه فساد احدهما طردا وعكسا بفساد الاخر واجيب تارة بان المراد بالقضاء ما يتناول الاعادة واخرى بان المراد ما اسقط القضاء على تقدير ان
يكون له قضاء وكلاهما ضعيف **اما الاول فلانه** مع اشتماله على مخالفة ما في الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصحيح العيدين عند ضيق
الوقت وصحيح النوافل المبتدئة وما بحكمها ولو عول على التاويل المتقدم اتجه الاشكال بفساد المذكورات **واما الثاني** فلانه لو تم فقضاءه لعدم
مساعدة اللفظ عليه لا يقتصر عن فساد اصل الاشكال فالاولى تحديدها على طريقتهم بموافقة العبادة للامر الواقعي او باشتمالها على ما يقتضي الامر
اشتمالها عليه والفساد بما يقابله واما المعاملات والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا فصحتها عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا
كملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة والبضع في النكاح ووقوع البينونة في الطلاق والحرية في العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم
ترتب ذلك عليها والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو ظ من البيان المتقدم ثم
اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم هو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا اما في المعاملات فظ واما في العبادات فهو ان
النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا
بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض افاضل المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان بين
المورد بين عموم من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه واعلم ايض ان من قال باقتضاء النهي فيما مر للفساد اراد
الانتفاء من جهة النهي كما هو ظ عنوانهم ونص بعضهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد انه يقتضيها من جهة المادة والمتعلق اعني الفعل المنهي عنه كما

بيانه من حجته لا من جهة نفس النهي فيما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين المصلحة ولا مثلها لها فناشئ عن عدم التفطن لذلك ثم قد يتخيل ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيها وفيما يجري مجريها كلفظ التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظ لان المفهوم من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لدلالته على نفي ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد غير واضح ويتوجه النزاع المعروف اليه غير ظ **اذا عرفت هذا** فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلا ويلزمه وضعا عرفا ولغة سواء تعلق النهي بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر في الثاني ترتب النهي لكون النهي فعليا **واما في المعاملات** فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا ظ ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد فيستفاد من النهي ح نفي الاثر فقط او التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فينزل على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها معاملة الصحيحة فيحرم لحرمة ما قصد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا للخصوص الصحيح كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق النهي بمعاملة فسادها تعين ان يراد من لفظها ذلك في الاستعمال فاسدها مجازا ان لم يكن جعل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فاسدها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من فاسدها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه وان كان جعل الفساد بذلك النهي في القريب اوضح فيرجع مفاد النهي ح الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم ترتب الاثر الشرعي المقصود بها عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشئة من حقيقة احد الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع المجهول او من وصفهما كبيع المجهول بالمجهول فان تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بجهة محرمة او لجهة غير الفساد فلا يقتضيه عرفا ايض فيتمحض النهي ح للتحريم وما نقل عن الاكثر من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهي عنها لامر خارج ربما يشير الى ذلك ومن **النوع الاول البيع في المكان المغصوب** ومثله ذبح الحيوان المغصوب والذبح بالالة المغصوبة او في المكان المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب مثلا بل باعتبار كونه معاملة مخصوصة والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعني بيعا للمغصوب بخلاف الاول فان النهي لم يتعلق به باعتبار كونه غصبا وبعبارة اخرى منشأ النهي عند التحليل في الاول نفس المقيد وفي الثاني نفس القيد وان اتحدا في الخارج ولم يتمايزا فيه وهذا الفرق ثابتة عقلا مرعية عرفا وكذا لو نذر ان لا يبيع الاكفان فان تعلق النهي به ليس لكونه بيعا بل للنذر ومثله العهد واليمين وما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للوصلة الى الفريضة والمحافظة على ادائها او على الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بكلا المعنيين يتوقف على تعلق الامر بها وتعلقه بها على تقدير النهي عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا لمورد الاخر على ما مر في الفصل السابق ولا ريب ان المطلق عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود الماهية او ايجادها لا نفسها على ما سبق بيانه وظاهر ان المطلق والمقيد يحصلان في الخارج بوجود وايجاد واحد شخصي فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد شخصي هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحتا لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو محال بل نقول اذا ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة مع تغاير المورد بينهما بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازه في المقام بطريق الاولوية اذ لا تغاير بين الطبيعتين هنا الا بحسب وصفي الاطلاق والتقييد **ثم اقول لو سلم** ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في المبحث السابق بطبيعتين متغايرتين فرضنا امكان ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان الماهية التي لا يلاحظ معها شئ من الاعتبارات هي عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليها يوجب تواردهما على موضع واحد غاية ما في الباب ان يعتبر في لحوق النهي لها لحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من النهي فيها الارشاد الى الترك لفساد العمل بمعونة العرف حصل المقصود ايضا **ولنا على نفي الاقتضاء** في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتب اثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة والاجرة في الاجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك وظ ان ترتب تلك الاثار لا ينافي مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح المحرم على بعض صور التداول وغير ذلك ومنه يظهر نفي الاقتضاء فيها وضعا ايض ولنا على اقتضائه عرفا ما مر ان المفهوم من اطلاق النهي هنا نفي الاثر ولو بالفحوى كما يرشد اليه التدبر في نظاير كنواهي الطبيب عن صنف الادوية والمعاجين نحو لا تاكل كذا ... فانه يفهم

من تلك النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في ان الحكمة الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل لم نحكم بالفساد وان قدر ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب لفظي ظاهر فيه اتجه الحكم به **ومما حققنا** يتضح وجه اخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في مانعية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة ومنه يظهر فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير المحض بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل وكذلك لازمه وهو الفساد ووجه ضعفه انا لا نثبت الفساد لكونه لازما للتحريم بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد لمانعية الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل في الحرير وبين قولنا لا تصل في الحرير لان الصلوة معه فاسدة في الظهور والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص بصورة العلم فكذلك الاول ومن هنا تريهم يحكمون ببطلان المعاملات التي يتعلق النهي بها حيث يقال بدلالته على البطلان وان صادف حال الجهل بالموضوع او الحكم وكذلك الاوامر التي تقع في هذا المقام فان المفهوم منها الصحة تارة والجزئية او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات ولنا على انتفائه عرفا ايض فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل فيه ولا يقتضي نفي الاثر لجواز ترتبه على امر محرم كما مر حجة النافين للدلالة مط لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة والتالي مثله اذ يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم الاول من المعاملات اذ الظ انه قد يصرح بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره عقلا ظاهر جلي وان انكره بعض المعاصرين متمسكا بان الاوامر انما تتعلق بالطبايع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت الدلالة عرفا نظرا الى ان اهل العرف يفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشرع عليه كما هو الشان في ساير خطاباته **وجوابه واضح مما قررنا** فلا نطيل باعادته وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد النهي انما هو المقيد وهو ايض بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه ذهنا ومن الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب فغير مفيد لان التقييد امر اعتباري مجعول بجعل الصلوة فيمتنع ان يخالف حكمه حكم جعل هذا المركب لجعل المقيد لاتحاده وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي هنا عن المركب فلا ريب ان النهي عن المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بيناه في مبحث المقدمة فيلزم على تقدير وجوبه توارد الامر والنهي الفعليين في الجزء وهو واضح الفساد كما في صورة العكس حجة المثبتين لها مطلقا بحسب الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد الثاني ان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان مقتضاهما نقيضان **والجواب عن الاول** ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها او كان الظ منه حكمة غير الفساد فان الخلاف فيه ظ معروف والتزامهم بالفساد في موضع لا يوجب ان يكون مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة او اجماع او غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم اختلاف احكام المتقابلين اذ قد يشتركان في معنى كالسواد المشارك للبياض في العرضية واللونية والوجود وغير ذلك واجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لا يقال اذا لم يقتض النهي الصحة فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضي بمقتضى باقتضاء معا والا لتسلسل والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمتنع كما وقع عن البعض في نظاير المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك مما في قضية التسليم فان المتناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف النقيضان مشتركان في انتفاء الاقتضاء **احتج المفصلون** بين اللغة والشرع على انتفائها لغة بان فساد الشئ عبارة عن انتفاء الحكمة ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك انما يتجه في المعاملات واما في العبادات فلما مر في حجة القول المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين الاول ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه ما مر الثاني انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للنهي عنه وفي فعله حكمة موجبة للصحة والتالي باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا او يتفاضلا وايا ما كان فيكون فعله على حد تركه فيمتنع النهي عنه لفقد حكمته واما ان يترجح حكمة احدهما فامتنعا

الاخبار في الامتناع حكمته مع ما فيه من تفويت الفوائد الزائدة من حكمة الامر وهي حكمة محضة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر بها تعارض حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافي حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب على تحريمها ترشح عن هذا ان اريد بالحكمة الجهة الموجبة لرجحان الفعل فاعتبارها فيها تام والتنظار احتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع محصله الى وجوه **الاول الاجماع** ووجهه بانا نرى الطبقات المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستندين في ذلك الى ورود النهي عنها ليس لهم مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه بعد وقوفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص يقضي عادة بالعدم لكثرة الموارد وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة ملفوفة بان الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع وغير الضرورة لتاخرهما عنه في الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يرتبط مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي اثار المعاملة باحد الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى النقل الشائع له في خصوص المقامين الى ما يتضمن الفساد او يلزمه **والجواب ان استناد** الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك لا يقتضي عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما لموارده لم يصل الينا وانما يستبعد عدم الوصول اذا تعدد الدليل بحسب تعدد الموارد مع ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقوله تع في الربوا الذين ياكلون الربا الاية وقوله تع لا تاكلوا الربا وقوله ص في بيع الخمر ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد في اخبار عديدة ان ثمن الكلب الذي لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة واجر الكاهن والزانية ومهر البغي سحت الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاخبار على ما زعمه دليل عام على المقام قد عثر عليه فكيف يدعى انه لم يعثر في ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بغيرها وهو كما ترى مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد ان دليل المجمعين ممن وقفنا على قولهم من اصحابنا غير الاجماع فمم لجواز ان يستند اجماع الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول غير الاجماع فمسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي ام غيره على ان مستندهم لو كان نفس النهي فلا ريب انه ظني في الفساد مع انا نرى الاصحاب قاطعين به في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظ انهم تمسكوا في ذلك بظاهر النهي المعتضد في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه لما عرفت من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب الصنايع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد ان تعلق بالماهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه مانعية القيد من صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو وكانوا بوم والصلح خير صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به مع ان احدا لا يستلزم بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظ ان المستفاد من الامر والنهي عرفا في مثل ذلك ليس هو الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح او ترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية والمعاجين وان تعلقا بمن لها اهلية الايجاب والتحريم في حقه كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها **واجاب عنه الفاضل المذكور** بان المصرح بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة الى نفي الاقتضاء مطلقا فتصريحه به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة وان كان غيره كان ذلك قرينة واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها او بنفيه في غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تع واحل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى لقوله تع وكلوا مما ذكر اسم الله عليه كوطي الحائض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي كقوله تع ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعفه ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناول عموم الامر بالوفاء بالعقود وكذلك غيره من سائر العقود **ولا يذهب عليك** ان التنزيل الاول ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول والبيع بالمجهول وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بغير الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال في الوصف الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان القيد لازما له **ومن هنا يظهر ان التفصيل المذكور** مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى ماهية المعاملة فظاهر انه غير متحقق في الامثلة التي قررها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف والتشخص فيها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك للزومها للصنف المتصف بها بل الاقرب

منزل

منزل كلما تتم على الخبراء من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشيء يستدعي حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كنواهي الطبيب واليه يرجع ما اخترناه من التفصيل حيث يستظهر من ترتبه مقالة او يشهد بها دحال ان حكمة النهي امر اخر غير الفساد فلا يستظهر الفساد كالنهي عن البيع وقت النداء وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظ في الاول بقيد القرينة ان الحكمة الداعية اليه النهوض للصلوة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لئلا تشتبه امهات الاولاد فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تصنع هذا المعجون في وقت كذا فان لي اليك في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل بترتب اثره عليه وان ما ساواه الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي السيد بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف السيد الثاني ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكتفي بنقل الناقلين بكون النهي منقولا في عرف الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل النافي لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في انها من الاجماع وقد عرفت **والجواب** ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالبحث والفحص لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوازه في غير ذلك بل الظ ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لاكتفى علماء الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم يتكثر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى البحث والاستدلال ولا خفاء في ان المقام من القسم الاخير فان من له ادنى تامل على ما اعترفنا به انما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على مطلوب ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث الظ جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سالته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكمه بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الروايتين دلتا على ان نكاح العبد الغير الماذون انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من افراد المعاملة يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وايضا عصيان السيد يستلزم عصيانه تع حيث وجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفي الاخر **قلنا اما الاول** فمدفوع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح فالمعنى انما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على اطلاقه بتنزيل العادة منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن واما الثاني فقد اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تع على معنى انه لم يعص الله بما فعله بعصيان السيد واقعا مع لحوق اجازته وبتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الظ قبل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تع واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص لله فقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قال له ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد في من طلق ثلاثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله يرد الى كتاب الله والسنة فيمتنع اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد كل شيء خالف الكتاب والسنة اليهما يرده بابطاله لما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها بابطالها اليه ولولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له **والجواب اما عن الروايتين** الاولتين فبان الظ من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يات بنكاح لم يمضه الله او لم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يمضه السيد او لم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي ومما يدل على ما قررنا حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظ اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو في حاصل الحال المنع ويؤكده قوله ع فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على الزام المخالفين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح في الرجال عامي والظ ان ابرهيم النخعي مثله وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل فحملها على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملهما على تفصيلنا المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالنقل **واما عن الرواية الثالثة** فبانها مما لا اشعار لها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم لما عرفت من الروايات الاخر فعلى الظ من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظ الامر

والنهي

والنهي عرفا كما قررنا بقرينة ما ذكرنا من الاسباب كالطلاق بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس فيه رد ما خالف الحكم التكليفي اليهما اما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتهما عليه فتكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من الفسق والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المتبادر رده باطلا اليهما على الاطلاق في محل المنع مع ان المستدل لا يقول به وحمله على التفصيل الذي ذكره بعيد اذ لا شاهد عليه هذا والمعتمد في الجواب هو الاول **واحتج من قال بدلالته على الصحة** بان النهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان النهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيين لا الامساك والدعاء وايضا لو لم يصح لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فايدة والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ص دعي الصلوة ايام اقرائك فان النهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا و اما ثانيا فبالحل بارتكاب التاويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا تنكحوا لا انكاح ومعنى دعي الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلوة على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية لامتناع ارادة الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة و ذلك لان الظاهر يترك عند مخالفته للعقل او معارضته بما هو اقوى منه في الظهور ثم لا يخفى ان التمثيل بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث فقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد عليه ثم يمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا النهي والنهي منع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه **تنبيهات الاول** قد عرفت مما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه ولجزئه او لقيده المحمول كالوصف او غيره ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا واحتج بانه لو دل لناقض التصريح بالصحة ولا تناقض ولوجب ان لا يعتبر ذبح ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احد العزائم في الصلوة او القراءة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري فيها وقضيته فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف به عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها و كانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كذلك كغسل احد الوضوء منكوسا كان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يخلفه غيره واما اذا لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا يوجب فساد المشروط عقلا لامكان التوصل بالمحرم الى فعل الواجب ويقتضيه عرفا حيث ما يقتضيه في المعاملات على التفصيل السابق لان الشرطية من الامور الجعلية والتوقيفية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن الستر بشيء في الصلوة كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يستتر بثوب فستر به فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة مجرد التحريم كما لو نذر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يفرقع اصابعه ونحو ذلك فان النهي الناشي من النذر نهي تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال الامر الثالث ما مر في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود منها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها اثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرهما فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير به والنهي عن الذبح بغير الحديد حالة الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية به والنهي عن التطهير بالماء المغصوب والتذكية بالالة المغصوبة او ما نذر ان لا ينتفع فيه بنحو وجه لا ينافي ترتب اثر الطهارة و التذكية عليه الى غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم

فصل

المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المقدر والمنوي اولا والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور هذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق والظاهر ان الظرف في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشئة من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله وذكر الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ومنه يظهر ان الظرف في المقامين خبر لكان حذفت مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق او لا في محله ولا يخفى بعده والاظهر انه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان للمذكور كان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير مذكور لم يكن فالبعض

المعاصرين

المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق على كون موضوع الحكم مذكورا وعدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وهذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام المزعوم ووقوع الموصول بلا عائد فانه انما يسند عن الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما مر ثم انه يجعل الظرف حالا من الموصول بمعنى الموضوع استخداما اشبه به او باعتبار الوهم في ضمير الحال وفيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل **ثم ما ذكره من الخروج** عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير ففيه انه لا يتعين رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه نعم لو ارتكب في الموصول اللفظ الخبر اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد كما مر ثم هذه الحدود وظاهرها الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يتوسع في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا انه بظاهره مما يوجب التدور ثم ان في الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرام [illegible] فان مثل هذا يعد مفهوما على ما يقتضيه طريقتهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور ولا يتوهم ان المراد ان يكون ما ثبت له الحكم غير مذكور لاثبات الحكم والعالم في المثال المذكور غير مذكور لاثبات الحكم له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لانا نقول لا سبيل الى ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب ورود النقض على الحدين بمثل دلالة الايتين على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير مذكور فيهما لبيان اقله بل الوجه في الجواب بان ما ثبت له الحكم اعني الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولنا ان جاءك زيد عدم مجيء زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انها منقوضة بدلالة الايتين على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا اعتباره في المقام والا لجرى في مفهوم اية التافيف عن حده اذا جعل الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما وما التزم به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور ان عرفهم لا يساعد عليه وكذلك الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يقال في المثال المتقدم زيد ان لم يجئك فلا يجب اكرامه فيكون موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المسبوق الى الفهم من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبه يضمحل الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم هو الموصوف فمذكور وكذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف في مثل قولنا انما غير زيد اكرمت ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلحان الا بالتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ايضا ابتداء ومنها انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور للمذكور ونفيه عن غيره او نفي ماعداه عنه في النفي او العكس فتكون الدلالة ان ابتدائية وفي محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي وهي حرف لا تستقل بالمفهومية بل وضعت لمعنى نسبي وهو قصر ما بعدها على ما يليه ماخوذا باعتبار كونه الة لتعرف حالهما فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه لا في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ او دلالته بقرينة المسمى عندهم حدهما ولا نم ان اقتضاء الامر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا في الثاني واضح وفي الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه لا في محله والمركب من الشيئين ليس احدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات اذا دل لفظها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالته عليها مع انها لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصول في حد المدلول المركب او يجعل الضمير راجعا اليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد ياتي لها بحد سالم فالوجه في المقام ان يجعل الحد المذكور حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتهما الى عرف القوم هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي غير مذكور لازم لمدلول خبري او انشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه لكان قريبا وقد يعزى الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد

فصل

قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالصريح ما دل عليه

اللفظ

اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والتضمنية والمدلول التضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا والثاني هو المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احديهما مسوقة لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال ويلزم منهما تعيين اقل مدة الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق الكلام موقوف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير كون التجوز في لفظ القرية وقد تكون شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان اختصاص العتق بالملك يوجب تقدير الملك اي مملكا على الف الثاني ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان فقال عليه السلام له كفر فان اقتران قوله كفر بقول السائل يقتضي ان يكون المراد كون الوقاع المذكور المسئول عنه علة لوجوب الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيل ما ذكروه في هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاص به فالضابط فيه ان يقترن به ما دل عليه اللفظ لا اقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته واعلم ان القراين التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي او صحته كقولك جئني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه ولا قرانه بما لولاه لكان مستبعدا من تنبيه حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام لانه يرجع الى احدى هذه الدلالات فيكون دلالته على الاولين دلالة اقتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشملها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقة مع ان العضدي صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلنا ولم نقف على من ينكر ذلك منه وذلك انه يكون الاصطلاح جاريا عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان عناية نسبتهم لبعض الاقسام المذكورة يشمل باطلاقها المجاز بانواعها فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي قرينته العقل بمجرد ذكرهم مثالا او مثالين منه مع ان المثال الذي ذكروه للتنبيه قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا وهذا ظاهر

في مفهوم الشرط

فصل اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه اولا فذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط ليتضح مورد المبحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وتقدم تحقيقه في مبحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وقد جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من قرره بالحكم المقيد به ومنهم من جعله في التعليق به والظاهر انه لا فارق في المقام فان الاخيرين متوافقان وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على التمثيل فيطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وح فهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط وما يجري مجراها في ما يتضمن معنى الشرط من الظروف المبنية او يجري فيها وفي ما يشعر به كالفاء الداخلة على خبر الموصول او الموصوف حيث انها مشعرة باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على جزئها بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنها ح معنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة و اطلاق الباقين والظاهر من مثبتيها بالوضع ثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مط والظاهر من النافين نفي دلالته على ذلك مطلقا **والتحقيق انه يدل بالالتزام** على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان التالي لازم الحصول لحصول الاول لا يرجع الى ان الشرط علقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه حيث تنحصر هذه العلقة اعني علقة اللزوم في علقة العلية بانواعها الثلثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان او وضعيا نحو ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا عنه مثاليا له نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم

مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظايرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فمستفاد من اعتبار امور خارجة ولا اختصاص لها بالجملة نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يعلم تعبير الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها او ملزوما للشرط بان يكونا معلولين لعلة واحدة نحو اذا شاهدته فضع كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها لكن حيث ان الظاهر من الملزوم عند الاطلاق هو الملزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا به فنقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا له مطلقا ومشاركة صفة اللازمية لازم المشروط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما فلهما مزيد اختصاص به ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون ذاته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد وهو كون الجزاء لازما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين لا على البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام وسببا له فاذا زيد بيانا فاذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مط مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جاءك وان لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات الخفية غير سديد لقصور اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف يبتني محاورات اهل العرف عليها **قلت لا ينافي الالتفات** الى امثال هذه الدقايق بطريق الاجمال مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقايق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها في مجاري استعمالاتهم فهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا عنه وكذلك الحال في جملة من مباحث العلم فانا نراهم يحكمون بعد اقتضاء الامر بالشيء بطلان ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها مما قد عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها ومن هذا يظهر ان من جعل تفاصيل فكره تابعة للمجملات وجدانه اقرب الى الصواب ممن تنزل التفاصيل لا يلتفت الى المجملات ويجعلها تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص في الماضي بالشرط والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصوله والمعلوم حصولهما واما ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرنا ... لكنه لا ... في ان وافادة هذه الادوات لتلك الخصوصيات في مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبيل افادة لفظ الامر علو رتبة الآمر والدعاء انحطاط رتبة الداعي وتقدم التنبيه عليه هل هذه الدلالة ثابتة في المقام من الوضع او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لا سيما في غير ان وخصوصا لو وهو قضية اطلاق كلماتهم فلو يدل على ما دل عليه التعليق في سائر الادوات من كون التالي لازم الحصول على تقدير حصول الاول بدلالة استعمالية مع الدلالة على ان الواقع انتفاؤهما بدلالة اختصاصية ولا اختصاص لها وضعا بكون الاول سببا للثاني ولا مسببا عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت في قولك لو جئتني لاكرمتك فان الظاهر منه ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل المجيء فلم يحصل الاكرام اي فلم يترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما يقال لو جاءني زيد لاكرمته لكنه لم يجئني فاكرمه ومثله قوله ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اي ما لهن دوام فكونوا رعايا كغيرهم وأما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فالظاهر انه ليس مما يكون الثاني مسببا عن الاول كما زعم التفتازاني لان طيران ذي حافر لا يصلح سببا لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت لكل صفة كمالية تكون لذي حافر فاخذ هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فالمعنى لم يطر ذو حافر قبلها فلم تطر هي وقولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه فلم نبلغها فليس المقصود من نفي المقدم في هذه الموارد استنتاج نفي التالي على ما سبق الى بعض الاوهام فان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما تقرر في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فلم يحصل الجزاء اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي الشرط المتعقب بحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة حيثما وقع اسناد النفي الى المقدم وتفريع الجزاء عليه فلا يتعين من التاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا تركب لو مع لا افادت سببية وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لا يحتمل غيرها كما في قوله لولا علي لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجوده سبب

لعدم هلال عمرو من هنا يتقوى قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها
فاعلا لفعل محذوف هذا ما ساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لولا لامتناع الثاني لامتناع الاول واعترض عليهم الحاجبي بان الاول سبب
الثاني متسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس فعكس الامر وجعلها لامتناع الاول لامتناع الثاني لان عدم
المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث سيق ليستدل بامتناع الفساد على تعدد الالهة
دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه الا ان منهم من الزمه بدعويه وافسد دليله نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد
يكون مسببا عن الثاني او مثالا له في العلة ورد عليهم التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثاني
ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي هذا محصل
كلامه ونحن نقول ليس غرض الحاجبي ان الجمهور يجعلون لو ليستدل بها بامتناع شرطها على امتناع جوابها وان الامر على العكس كما زعمه التفتازاني بل
غرضه انهم يجعلونها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك لما مر بل الامر بالعكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك الا ما زاده من
اعتبار الحصر وهو مردود اما اولا فبعدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم وارد على اعتبار هذا الحصر اذ
لا نسلم ان الجزاء انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا في الشرط
وقد منه قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلافه بل المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلية في عدم الثاني سواء استقل كما اذا انحصر فيه او لا
كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمته لا يقتضي حصر سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك و
لو كان عالما لاكرمته ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض المذكور ايضا لان مبناه على ان يكون المراد ان لو يقتضي
سببية عدم الاول للعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك مع انك قد عرفت انها لا تفيد السببية وضعا وتفيد السببية
التعقيبية اطلاقا فيمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة على طريقة القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا يدل الا على ان الجزاء الممتنع
كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من غير تعرض له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جائني
زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع وظهور هذه سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعقيبية انما
هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المورد هذا واما ما اختاره الحاجبي من انها لامتناع الاول لامتناع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع
بان قولك لو جائني زيد لاكرمته ليس لافادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام او الاستدلال على امتناع المجيء بامتناع الاكرام كيف والمجيء سبب الاكرام فعدمه
مقدم على عدمه فيمتنع ان يستند اليه والاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام او يبرهن عليه وكثيرا ما يأتي بالكلام المذكور مجردا عن البيان حيث لا علم
بطرفي التعليق او بالجواب ولو اكتفى في بيانه بوقوعه في الجملة الشرطية فعدم الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال عليه بما يأتي في المعلوم
وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه انها تدل على انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير صحيح
لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها لوضوح انه ليس المقصود بقولك لو جائني زيد لاكرمته ان زيدا انتفى الجزاء على
انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد التزم التفتازاني بما اورده فيها واجاب بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها
عندهم تجري بالتلازم فتدل على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي وهي تستعمل
عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات الى ان انتفاء الجزاء في
الخارج ما هي ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشائع المستفيض وتبعه في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس لارباب المعقول في ادوات
الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالهم لها باعتباره جارية على حسب معانيها الاصلية نعم كثيرا ما يأتون باداة الشرط في الجزاء
المعلومين فيلوا بغير الشرط والجزاء الممتنعين وهذا ايضا شائع في عرف غيرهم كالفقهاء بالجملة فهم من حيث التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء
على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم
الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان لا ملازمة
بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي وينكر وجود التالي وعدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة
فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع
يعتبر في وضعها ان لا يكون الغرض من ايرادها ذلك كما ان القضايا الحملية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتائجها
ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والسر فيه ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون الاية مسوقا لاثبات
امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لو حصل الشرط

الممتنع

الممتنع كيف وعليه مبنى ما اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها هو وفق لوضعها الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام
شائع لغة وعرفا تقول في رد من قال ان زيدا غني انه لو كان غنيا لما صنع كذا وفي رد من قال خمر في البلد انه لو كان في البلد لجاء الينا الى غير ذلك ثم اعلم
ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فيؤتى بها لازمة حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد مر واخرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيثما يكون الشرط في الظاهر
مقتضيا لنقيض الجزاء فوقوعه جزاء يفيد دوام حصوله نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم
الخوف فعلى تقدير الخوف يكون ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني اذ
ليس معنى لو فيه الا التقدير واما ما يقال من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المستفاد منه بعد الخوف كما ان عدم
الخوف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المفيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد وقد التزم
به الحاجبي حيث يكون الجزاء مثبتا لا منفيا لا يقتضي العموم كما في قولك لو اهنتني لاكرمتك بخلاف المنفي كما في المثال المذكور وضعفه ان الجزاء المنفي كما
يقتضي العموم وتخصيصه خروج عن الظاهر كذلك الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد بنفس القيد الذي اشتمل عليه
الشرطية والا لزم تقدمه على نفسه بل بتقييد اخر يقدر اعتباره ولا يبعد لزوم التجوز في لو لما فيه من البعد عن نظائر الاستعمال بخلاف التجوز فيها لما
نعم من ان التقييد او التخصيص خير من المجاز فليس على اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس
فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع كذا اذا تعلق بالجنس باعتبار وجوده لا بشرط
سواء كان معناه في الواقع او لا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك لا يفيده هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام
تمسكات والذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا سببا له فلو لم يستلزم عدمه لعدم لخرج عن
كونه شرطا والا لجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي سبق
في مباحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ظاهر لا سترة
عليه ومنها ما تمسك به في المعالم من ان قولنا ان جائك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اكرامك مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء
المجيء فيكون الاول ايضا كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرت بالمعنى المقابل
للسبب بما بيناه وله نفسرها بالشرط ناشئ عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق
على السبب والعلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمل عليه كلامه فلا يرد الخلط المذكور نعم يتجه عليه ما حققناه من انه وان كان المقصود اثبات الدلالة له والسبب
في المقامين باعتبار الاطلاق فمسلم والا فمم على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الايراد ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء وهو انه يجوز ان
يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر المستفاد من انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن
العام نظرا الى ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير باداة الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة فالاظهر ان يقول انه يجري مجرى قولنا المجيء سبب او شرط في
وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح ومنها انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم و
اورد بعض المعاصرين في دفعه ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون خصوصية هذه الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجود ما
الى ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المفهوم من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل
اللسان ذلك منه في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة بجميع التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات
الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط بل بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تتضح اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ويمنع ذلك يرجع النزاع الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض وهو مما لا يقبل النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم
يتصور لها الا فائدة فالاستعمال مقتضى ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غاية الامر ان يكون مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط
انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا او زائدا فممنوع لان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية
فالظاهر ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت قاعدة كلية بحيث يخص المقام كما هو شأن قواعد الفن فالذي يناسبها اثبات ظهورها الا انها اذا كانت ظاهرة
كانت حجة هذا ملخص كلامه ومواضع النظر فيه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اوردناه اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم لاحتمال
ان يضاف الى ذلك سوى ظهور الفائدة المذكورة في التعليق من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج ان حجية ظواهر
الالفاظ مما لا يداخله شبهة الريب ولا يعتريه اثر الشك وان لم يستند الى نفس الوضع فيناسب القول بالحجية ويوافق الدلالة اللفظية ويلائم تاصيل
قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع ح الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان
الغفلة عنه او عن دلالته عليه وقد يتخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يجعل الكلام

تقييد

تقديره وانتفاء المسكوت عنه بجميع افراده المنطوق وكذلك يحصل على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى بعض الافراد وضعفه ظاهر اذ يكفي في ثبوت الاشتراط عن الانتفاء مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس الى عدم القيد لا الى الفعل الى عدد اخر ومنها الاخبار منها ما رواه عبيد بن زرارة قال سئلت الصادق عليه السلام عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع وهو يحتمل المقام متعدد ولو امكن ايضا تطبيقه على ظاهره فيكون تفسير المفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وايضا عنه عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا يتعجل لكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وقد يستدل برواية حسن بن زياد قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثم تزوجت بالمتعة تحل لزوجها الاول قال لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره لانه تعالى يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا دلالة فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدوام دون المتعة وايضا في صحيحة جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا قال فقال لانكم لا توفون بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا فان المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا المعنى يستفاد عن ضم احد المنطوقين الى الاخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخر مما لا دلالة لها على ذلك تركنا التعرض لها مخافة الاطناب واحتج من انكر الدلالة المذكورة بطريق التضمن بانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت شيء اخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بطلان ما عدا دلالة الشرط على كل من الامرين فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند ثبوت شيء اخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا وعرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده لجاز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خاصة عند قيام القرينة كما يجيء العكس لتساوي نسبة الجزئية اليهما وبطلانه واضح احتج المخالف بامرين الاول ان ادوات الشرط انما يقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ مفهوم احدهما وهو لا ينتفي الا بانتفائهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم مقامه هو ما يقوم مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل شرط قبول شهادة العدلين منضما بشهادة عدل اخر او امرأتين او يمين اليه الحصر بذلك وان مفهوم احدهما اعني هذا المفهوم الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية وقد تقدم تحقيقه في الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من تعليق الشيء شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالبقاء الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب ومندوب انه كذلك على التعيين مع ان الكل حقيقة في البدل ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مطلقا فالجواب عنه واضح اذ لا خفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال المشروط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الاباحة لانتفاء الموضوع الذي هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن له يمتنع اكراههن عليه لا يقال لا يلزم من ارادة ان يفعلن بل ان يردن شيئا منهما لانا نقول الاكراه يستلزم البغض المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه فيه مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء على الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن ونحو ذلك

فصل لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف اولا فاثبته جماعة وعزي في المسالك الى ظاهر الشيخ وحكي ذلك عن الشيخ الشهيد انه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد المحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في صور ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول الظاهر من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي

عن ابي عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظاهر انه لا فارق في المقام بين ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابي عبيدة وان كان ظاهر احتجاجهم بلزوم العراء عن الفايدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف وجودا ولو من وجه اذ لو ساواه لم يتوهم وجود للمفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من تمثيلهم على اشكال فيه في سابقه لاحتمال ان لا يساعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيلتزم في مثل قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهاء الرمان الحامض كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذا تقرر هذا فالحق عندي ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك لمعاضدة خارجية من قرينة مقال او شاهد حال فيتجه التعويل عليه كما لو وقع التقييد في جواب من سأل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة منها زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيه عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار اذن ما ذهب اليه النافون لنا انه لو افاده لكان باحد الثلث لظهور انه لا يقتضيه معنى باتفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية وهي منحصرة فيها بالنسبة الى المطابقة والتضمن فقط مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو متفق على فساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا ولنا ايضا القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره لشراء عبد غيره ايضا وقوله جئني برمانة حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة ايضا وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم امره باتيانه بشراء معز اسود وابيض الى غير ذلك مما لا يحصر له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف بدونه لعري التقييد به عن الفايدة ولكان بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود انه لا يبصر وبان ابا عبيد او ابا عبيدة قال في قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وفهم من حمل الشعر في قوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على طلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى اذ قليله وكثيره سواء فاثبتا المفهوم لما مر في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صح به وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله مع ان قوله معتضد بموافقة جماعة من العارفين باللغة له والمسألة لغوية يكتفي فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة في المقامين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر لا وضعا ولا طبعا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او لدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف او لتوهم ارتيابه او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له حتى انه حكي عن الاخفش ان وضع الصفة للتوضيح فقط وهذا ظاهر وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا نلتزم باختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالة مدعيه سيما في موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه بما يراه الخصم واما في الثاني فلان منشأ استهجان الوصفين في المثالين عراؤهما عن الفائدة حتى انه لو قدر لهما فائدة بحيث يعتد بها الطبع منعنا واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس على ما ينبغي لان الحكم المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في مواضع بلا توهم بها من غير استهجان واما عن الثاني فبان فهمهم لذلك في الامثلة المذكورة ان يكون مستندا الى ظهور مطلق التقييد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره في خصوص تلك الموارد فانا لا نتحاشى عن افادته ذلك في بعض الموارد اذا كان اظهر فوائده ولجلاء هاسلمنا لكن المسألة اجتهادية وليس وظيفتنا التعويل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من البعد مما لم يصدر عن احد على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيتساقطان وما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن ابي عبيدة وما تجده في افهامنا من ظهور في التقييد والاحترازية فيبقى المقصود من عدم الدلالة دليلا فليس بشيء اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة ويبقى ما نجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فقول غيره من المعتنين باللغة والعرف بعد الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ورجحان قول المثبت على النافي في مثل المقام يدور مدار الظن ولا يستمر على الاطلاق ولا ريب ان مساعدة العرف على النفي يؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك لمعارضته واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية المبدأ فلو رام الخصم ان يتمسك به على دعواه بعد توجيهه بما ذكرناه في مفهوم الشرط كان يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظاهر في علية المبدأ وهي ظاهرة في العلة التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لدفعناه اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل في بعض الموارد فان قولك اشتريت عبدا اسود او اشتر لي عبدا اسود مما لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان ظهوره في العلية التامة في بعض الموارد ليس بحيث يلزم اطراده في جميع الموارد والمقامات بل قد يتخلف فالعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها في العلية

التقييد بل العلية في الجملة **تذنيب لو قلنا بمفهوم الوصف فهل نجعله** على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية او لا وجهان ذهب
بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة مفهومه ليس كل غنم معلوفة كذلك فهو في قوة السلب الجزئي وقولنا بعض السائمة فيها
الزكوة مفهومه لا شئ من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه انه
لا شئ مما لا يوكل لحمه كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا اصل الدلالة فالبحث في تعيين احدهما تماما ليس فيه كثير فايدة **فصل اختلفوا
في ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى
الثاني** والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم
الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا او لا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل
في قولك صمت الى الليل ووجه تسميته غاية كونه نهاية اما بداية او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا
المعنى ايضا لافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري ينتزع من المغيا من حيث ينقطع استمراره
فهي في قولك صم الى الليل امر انتزاعي بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان قيس عليه الصوم كان متقدما عليه وان قيس الى الليل كان متاخرا عنه نظيره
السطح المشترك بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة في محل النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه وينص عليه انه انما
يعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه على القول الاخر واذا قام قرينة زايدة على خروجه يدخل فيه ما بعده ويحمل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد
لانه يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع سوف يجري فيه ايضا بناء على عدم الدخول او لو لقيام قرينة عليه كما يشهد به حججهم فما
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل فنزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في المثال فتوهم
بعيد يتضح ضعفه مما قررنا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون المراد بالغا
ادائها لعدم جريان النزاع حينئذ على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر يعني الغاية نفسه لا في ما بعده ففي قولك الى المرافق
المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن
محل النهاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث عن المحل بحث اخر عن المفهوم بل عن المنطوق **وتحقيق المقام وتوضيحه**
انهم تنازعوا في ما تقيد بالغاية في المقامين الا ان في النزاع الغاية اعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيا يعني حكمه المذكور نطقا
فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل وقرأت القرآن الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقراءته او لا فلا فيكون المراد في
ما تم وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول
عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني بالثاني او بين ما اذا اختلفا الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحدا فيه كما في المثال
الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها **القول الثاني** من انها لا تقتضي الدخول نظرا الى
التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذلك الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل قولك
قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة
وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسر بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال وكذلك حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تعالى حتى
يطهرن حتى تفيء الى امر الله حتى يرجع الينا موسى حتى نامو نصره الى غير ذلك والظاهر ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة يتمسك على مذهبه
بامثلة تساعد بظاهرها على دعواه ويلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال ويحكى بعضهم عن الفخر الرازي
انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشئ وعدمه وانه غير جايز للزوم خلوه الوضع عن الفايدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر
الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه واشتراك اللفظ بين وجود الشئ وعدمه لا ضير فيه وان انتفت الفايدة ممنوعة
هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى بما عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه بمنزلته في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه
عنه اخرى ففي مثل قولك قرأت القرآن من اوله الى اخره ظاهر الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهره عدم الدخول والحق
انها في الاصل لا تقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا **والثاني فيما هو المتداول** في كتب الاصول من
ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق في هذا النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت
وليحرر اولا محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث
يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر او لا تقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل تقتضي المخالفة بالنسبة
الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجئ الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم

المطلوب

المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم بل
صريح بعضها فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها فلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول
واثباتها في المقام الثاني لنا على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وهذا لا ينافي ان
يتعلق امر ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان رجع الامر ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا
يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد رضه في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا
المقدار كما يرشد اليه ظاهر كلامه **ولنا على الثانية** ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية
من اول الليل او جزئه على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشئ ما ينتهي عنده الشئ وهو خلاف الظاهر المنطوق
تحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو
امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا يتجه اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو غير
وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق وحمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى اخر حيث يصح وارتكاب التجوز في المجلها معنى بلوغ الفعل الظا
الى الليل سواء انقطع عنده او لا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة
ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا برأسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما الورود مثل ذلك في الاخبار كالو قيل سرت الى البصرة
ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض
بيانها منفردة كالتي بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا يتجه من تقدير الفعل
وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظاير الخبر المذكور حيث لا تعلق الغرض
فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه منضو لهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وامثالها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن
يرى ان المفهوم منه ذلك فقد التبس عليه وجدانه هذا وانما لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لبعد الجدوى فيه فان اختصاص وجوب
زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر واما في المقام فالثمرة
ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط الحمرة وورد امر اخر به الى سقوط القرص فنحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم
تعدد التكليف ويكون التحديد بالامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل
على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك **ومن هنا يتبين الوجه** في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظايره ايضا لحتج النافون بمثل ما
مر من انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هناك عقلا وعرفا وبانه يستعمل تارة
مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب انه ان كان بالنسبة الى المقام الاول فمتجه كما مر والا
فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا ثم انهم حصروا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره ات في من الابتدائية ايضا من انها هل
تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول والوجه ظاهر مما مر **فصل ومن المفاهيم مفهوم
الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي** فهو في مثل كل شئ هالك الا وجهه ليس وجه هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر او الله اله بناء على عدم
الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة
على ذهوله عن كون الخبر فيه عاما مقدرا وفيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثنا
بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحد حيث ان مرله الحكم مذكور وقد عرفت ان حده ليس كذلك
ما ولنا وغير مستقيم وان التحقيق في ذلك ان يحال على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في
المفهوم المفهوم من انما والحصر وان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة على تسميته
مفهوما وما تقدم مساعد لما حددوه عليه انما يجب بموجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو
المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصود عليه عن المقصود غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما
في قولك انما زيدا ضربت في المسند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ
المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مؤداهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي من ان دليلهم هذا تقرير للمدعى بعبارة اوضح فيتوجه المنع
عليه ايضا **واحتجوا ايضا بوجوه اخر** منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية وعدم

عدم

التقييد بل العلية في الجملة تذنيب لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يجعله على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية او لا ذهب
بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة مفهومه ليس كل غنم معلوفة كذلك فمفهومه في قوة السلب الجزئي وقولنا بعض السائمة فيها
الزكوة مفهومه لا شيء من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه انه
لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا اصل الدلالة فالبحث في تعيين احدهما مما ليس فيه كثير فائدة **فصل اختلفوا**
في ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى
الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم
الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا او لا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل
في قولك صمت الى الليل ووجه تسميته غاية كونه نهاية اما بدايته او نهايته على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا
المعنى ايضا لافادته كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري ينتزع من المغيا من حيث ينقطع استمراره
فهو في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان ينتزع عليه الصوم كان منتقدما عليه ان يتصل الى الليل كان متاخرا عنه
السطح المشترك بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة في محل النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه ويتصل عليه انه انما
بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه على القول الاخر او اذا قام قرينة زائدة على خروجه عدم ويدخل فيه ما بعده ويحمل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد
لانه يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو تقديرا قرينة عليه كما يشهد به حججهم فما
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل فنزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في المثال فتوهم
بعيد يتضح ضعفه بما قررناه وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون المراد بالغاية
اداتها لعدم جريان النزاع على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر يعني الغاية نفسها لا في ما بعدها في قولك الى المرافق
المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن
محل النهاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عنها كيف والبحث عن المحل بحث اخر عن المفهوم بل عن المنطوق **وتحقيق المقام وتوضيحه**
انهم تنازعوا في ما تقيد بالغاية في المقامين لان الغاية اعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيا يعني حكمه المذكور مطلقا
فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل وقرات القران الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقراءته او لا مطلقا فيكون المراد
عدم وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول
عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني بالثاني او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحدا فيه كما في المثال
الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها **القول الثاني** من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل
التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذلك الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل قرات
القران الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة
وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسر بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال وكذلك حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تعالى حتى
يطهرن وحتى تفيء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى حتى انام نصرنا الى غير ذلك والظاهر ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة يتمسك على مذهبه
بامثلة تساعد بظاهرها على دعواه ويلزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال وحكى بعضهم عن الفخر الرازي
انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظ
فساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه واشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى ان انتفاء الفائدة ممنوعة
هذا ثم ان **كثيرا** منهم تكلموا في مدخول الى بما عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه بمنزلته في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه
عنه اخرى ففي مثل قولك قرات القران من اوله الى اخره ظاهر الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهره عدم الدخول والحق
انها في الاصل لا يقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا **والثاني فيما هو** المتداول في كتب الاصول من
ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق في هذا النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت
وليحرر اولا محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث
يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة
الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم

في مفهوم الغاية

المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم بل
صريح بعضها فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها فلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول
واثباتها في المقام الثاني لنا على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وهذا ظاهر ان هذا لا ينافي
تعلق امر ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان رجع الامر حينئذ الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا
تستدعي تجوزا بما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل ما بالغ السيد رحمه الله في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا
التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه **ولنا على الثانية** ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية
من اول الليل او جزئه على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف الظاهر المنطوق و
تحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قيود له او ملابساته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو
امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو غلط
وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق وحمل الليل على الجزء المتاخر عنه ومعنى اخر حيث يصح وارتكاب التجوز في الى بحملها بمعنى بلوغ الفعل الظ
الى الليل سواء انقطع عنده او لا وكيف كان فهو بعيد مخالفة الاصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة
ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا براسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما الورود مثل ذلك في الاخبار كالو قيل سرت الى البصرة
ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض
ببيانها منفردة كالذي بين البصرة والكوفة والذي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا بد من تقدير الفعل
وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا يتعلق الغرض
فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه منفردة ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وانتهيت اليها عدم تجاوز سيره عنها ومن
يرى ان المفهوم منه ذلك فقد التبس عليه وجدانه هذا وانما لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب
زكوة السائمة بها وعدم تعديها الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر واما في المقام فالثمرة
ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط الحمرة وورد امر اخر به الى سقوط القرص فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم
تعدد التكليف ويكون التحديد لامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل
على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك **ومن هنا يتبين الوجه** في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظايره ايضا لخروج النافين بمثل ما
من انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هناك عقلا وعرفا وبانه مستعمل تارة
مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز والاشتراك والجواب عن الحجتين ان كان بالنسبة الى المقام الاول فنتيجة كما مر والا
فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا ثم انهم حصروا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره اتي في من الابتدائية ايضا من انها هل
تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا ولكونها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول ولوجه ظاهر بما مر **فصل ومن المفاهيم مفهوم**
الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس بمهم هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر او الله اله بناء على عدم
الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة
على نفي الوهية عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على الوهية عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثنا
بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحد حيث ان محله الحكم مذكور وقد عرفنا ان الحد لم يثبت الكون
ما ولا او غير مستقيم وان التحقيق في ذلك ان يحال على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في
الفصل المفهوم من انما والحصر وان بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم منفقة على تسميته
مفهوما فعدم مساعدة حدودهم عليه انما يجب قدح الحد بها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو
المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصود عليه عن المقصود غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما
في قولك انما زيدا ضربت المسند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ
المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مؤداهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي من ان دليلهم هذا يفيد للمدعى بعبارة اوضح فيتوجه المنع
عليه ايضا **واحتجوا ايضا بوجوه اخر** منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منها عدم صحة العمل بلا نية و

كالمثنى والمثنى

يتبين

مفهوم الاستثناء

عدم الولاء لغير المعتق واورد عليه ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل بدونها
واذا كان كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولا مشاركا معه والا لزم ان لا يكون له بعض الولاء وهو ما لغيره لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين
فيختل الكلية فان قيل هذا التغاير بالاضافة لا التغاير بالوجود اجيب بانه من قبيل ما يقول ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان احتمل
الشركة وذلك للمعروف من ان ملكيته غير ملكيته وليت له هذا ملخص كلامه وما اورده على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في الكل
على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يحمل فيه للجنس كما هو الظ من المعرف عند عدم العهد بوجه لا ايراد بان الحصر مستفاد من اللام
المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا كما في قولك المال لزيد ومنها ان
ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون بتواردهما على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا لنفي المذكور واثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فيتعين ان
يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاتي لتاكيد النفي كما تاتي لتاكيد
الاثبات وان ما النفي الا ما دخلت عليه ان ان لا تدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما
حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه ولانه يصح انفصال الضمير معها كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا
يصح على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال وحصر وجوه التعذر في صور كلها منتفية هنا سوى تقدير الفصل فيه لغرض وهو ان المعنى
لا يقوم الا انا احتج الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما والزائد بمنزلة المعدوم والجواب المنع
من ذلك بل انما هي كلمة برأسها موضوعة لافادة القصر واما انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للقصر ايض وهو ضعيف بل الحق انها مركبة
من ان وما الزائدة وليس مفادها الا التاكيد بشهادة التبادر وقد نص عليه بعض المحققين واما الحصر المراد به القصر المستفاد من تاخير الموضوع
عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد
اختلفوا في اثباته ونفيه وربما يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث في الوصف المحلى باللام والمعرف بالاضافة ومنهم من عمم
البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى او المحمول عليه ظ في التخصيص مط واما ما سواه فلا ظهور له فيه على الاطلاق
بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر فان المفهوم من قول القائل زيد الصديق او الصديق
زيد عند عدم العهد قصر صفة الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها ما زعمه العلامة التفتازاني في
المسند المعرف ومحصله ان اللام ان حملت على الاستغراق توجه الحصر لانه بمنزلة قولنا كل صديق زيد على طريقة انت الرجل كل الرجل
وان حملت على الجنس كان الملاحظ اتحاد زيد مع جنس الصديق في الخارج لامتناع حمل احد المتغايرين في الخارج على الاخر فيلزم ان لا يصدق جنس
الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه سؤالا حاصله ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايض ولا يفيد القصر واجاب
عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه
هنا غير جيد وبه يظهر فساد تعليله بناء على الوجه الثاني فالنقض وارد والحمل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود
لا في المفهوم كيف وقضيتهما التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه المحقق الشريف عليه وتبعهما فيه بعض المعاصرين ولم نظفر
من غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد مما لا يساعد عليه الذوق لبعده عن ظاهر المقام والاستعمال
اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما زعموه وكذلك ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق الافراد اذ ليس المعنى ان زيد
كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم ملاءمته صوغ الكلام عليه اذ لو اريد ذلك لكان اللازم تنكير الرجل بل التحقيق ان
لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لاستغراق الابعاض حيث يحتمل مدخولها عليها ذلك لانه قد اخذت حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار
الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه ولا تعين للماهية
الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها
ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل بل للبعض وارداف كل الرجل تاكيد لهذا المعنى
وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تاكيده بكل الصديق من غير حصول مخالفة في المعنى الا في الوضوح وهذا وجه
ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود
لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايض فلا بد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او المفهوم ولو ادعاء وبالجملة
فتعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر فان الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على
ان الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه ولم ينحصر في المحكوم به لزم الاخبار

الخاص

بالخاص عن العام والتالي بط اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به واما بطلان التالي فلان ما يثبت للشيء يثبت
لجميع جزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما لثبوته للصديق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر في بطلان التالي انما يتجه اذا كانت القضية
كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتجاج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس بفرد
خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم عدم الفائدة على تقدير الحمل على العهد الذهني
اذ مفاده ح اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه كذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة
فربما منع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة او نختار حمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل المتعلق الحصر
لجواز اتحاده ايض مع غيره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استبشاع الحمل على الاستغراق الافرادي احتج الخصم بانه لو كان العالم زيد مفيدا للحصر
لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا له ايض وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك المستند فانهم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم
بان العالم لا يصلح للجنس لانه مهية كلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي ولا للعهد اذ التقدير انتفائه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان
كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه ات في صورة التاخير ايض وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير
مغيرا للمفهوم الكلامي والتالي بط بيان الملازمة ان الفرض تساوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان
فيه لامتناع ان يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغيران الهيئة التركيبية دون مدلول المفردات وقد
اجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه ذات موصوفة
به وهو عارض للاول فالاتحاد مع ذات الموصوف فيه مقتضى الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة معروض اخر له فيه واعترض عليه التفتازاني
بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فيه فردا او جنسا فلا يتم الفرق ورده المحشي الشيرازي بان هذا انما يرد اذا
كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذا التفصيل
مردود بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر وغيره من المحلى بلام الموصول وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقيق المقام و
تنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد والافراد وبالمحمول
المفهوم اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فظن جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا
البتة بل ادعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفخر الرازي على ما نسب
اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج كما يظهر من
مقابلته بالذات لا انه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل لظهور فساده لان ما عدا الافعال من المشتقات لا تتضمن نسبة وكلاهما
فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقال زيد بعض الانسان بجعل زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقال بعض الانسان
زيد بجعله محمولا من غير تاويل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن
حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظ ان هذا المعنى لا يقتضي ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او مختلفين كما في قولك
الانسان حيوان ناطق اذا اردت بهما نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصول الشخص المعهود ولا ريب انه محمول بهذا
الاعتبار ومعظم القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف ايض هي التي تكون موضوعاتها الافراد
الافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا يقال جواز وقوع الجزئي محمولا يوجب كونه كليا لصحة حمله على الكثيرين من موضوعات
يصح ان يحمل عليها مثل بعض الصديق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير ذلك فينتقض به الحد لانا نقول الكثرة الملحوظة
في الحد هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقية كانت او تقديرية او فرضية وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب طرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم فلا دع
اشكال واما الثاني فلان منشاءه عدم تحقيق معنى الذات والوصف في كلامهم ومجمل القول فيه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة كما
في الخارج ومنه الذاتي الذي يقابلون به العرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل ومرادفه العرضي كذلك يطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ
اي الملحوظ على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا لاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم والمعنى ذاتا او صفة وهذا هو الذي ينبغي
ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه واتضاح فساده فالموضوع في قولك كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج
عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كان حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا
انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا لغيره لاحقا له ولو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان ذلك وجها اخر
واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل في المقابلة بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فصله المعترض وبين ما اذا كان لام الموصول وعدمه كما فصله المورد

غير

غير متجه على القاعدتين نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن البحث هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم
اقول ان الجواب المذكور يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول
الذات الموصوفة بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره التفتازاني من ان الوصف اذا كان محلى باللام كما هو محل
البحث كان مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة والثاني ان مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه معروض وعلى تقدير ان يكون محكوما به
عارض وظاهر كلام التفتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وفي كلام المورد التزام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول
وكلامهم يرده بما ذكرناه انفا فالفرق الثاني متجه على اطلاقه **نعم يرد على المجيب** ان فرقه بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه
معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني تحكم صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية
والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاستغراق وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل اولا ان الاخبار
عن الجنس لغني العالم بانه زيد بالحمل المتعارف مما لا غبار عليه وثانيا ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته
له جماعة من علماء الاصول واطبق عليه علماء البيان على ما هو الظاهر والدليل المذكور انما يصلح ردا على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول
بالاثبات المطلق **ثم لا يذهب عليك** ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبيل المشتبه ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردنا على حجج
الادلة السابقة واجيب عن الثاني بانه ان اريد بتغيير المفهوم هذا القدر عنى صيرورة العارض يعني ذات موصوفة معروضة يعني الذات الموصوفة فلا
نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي
في افادة الحصر فيتعين لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد التغيير في مداليل المفردات والمنع من بطلان التالي ان اريد
التغيير في مفاد المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة من التقديم والتأخير لافادة ذلك او يكون ذلك هي النكتة الظاهرة التركيب
من وضع الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد اشتهر في العبائر ولا لسنة ان تقديم ما حقه التأخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على
اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوائد التقديم لا تنحصر في الحصر لكن لا اقل من ان ... [illegible]
فيه على ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق **واعلم ان** من تتبع
هذه الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من جعلها من باب المنطوق وليس ببعيد لان ... [illegible]
لا نتكلم عليه **تنبيهات الاول** ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند والمسند اليه بضمير الفصل يفيد الحصر ... [illegible]
التمهيد عليهم **الثاني** حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف النفي ... [illegible]
يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري ... [illegible] الحصر الحقيقي لوضوح عدم ... اللفظ
عليه **فصل ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي** مفهوم اللقب والعدد
الحكم عما زاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها او
حيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين النفي الجزئي والاثبات الكلي فالمختار عندي ما ذهب اليه النافون **لنا اما الجملة** فلانها لو دلت لكانت
واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم و
عيسى رسول الله صلى الله عليه وآله دالا على نفي الوجود والعلم عنه تعالى وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان
قولنا المرضى ثلثة من كل شهر كذا لا يدل على نفيه في تقدير الزيادة او النقيصة وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا المتصدق في يوم الجمعة
او في المسجد كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة **احتج المثبتون لمفهوم اللقب** بان التخصيص
بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم من غير المذكور ولو بضميمة اصالة عدمه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على رمي المخاطب
بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه **والجواب اما عن الاول** فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي فائدة يترتب على ذكر المذكور واما نفي
المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب فيدا زائدا في الكلام حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام
واما عن الثاني فنمنع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يختص بموارد التعريض وهو خارج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن
القرائن **احتج القائلون بمفهوم العدد** بما روي من قوله صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم حيث فهم صلى الله عليه وآله ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين فذلك مفهوم العدد واما انه صلى الله عليه وآله لم يعلم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا ينافي
ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد من انهم يقولون به في جانب النقيصة ايضا لانتفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما سيأتي والجواب فنمنع صحة الحديث
وان الظاهر ان ذكر السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير سلمنا لكن ليس فيها نفاه واعتقده دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران

فيما زاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع واما مفهوما الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بمقايسة ما مر **واعلم** ان ما
ذكرناه مبني على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم هو الظاهر منها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو الظاهر من
محل النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرائن او بواسطتها فمما لا ريب فيه فان قولك لمن يخاطبك في جواب من قال لك جاءني زيد او عمرو
يفيد الحصر وكذلك قوله عليه السلام انزح ثلثين دلوا وكذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب او المندوب لا سيما اذا وقع في مقام البيان ولهذا الحكم مانعه
معارض لما دل عليه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزايد على عدد الحد فليس بالمفهوم بل بالعموم ما دل على منع الايذاء بغير حق واما ان ما دل
الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في امثال التنزح من ان المفهوم في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وحق
على ذلك المثال في الشهادة ونظايرها **تذنيب يشتمل على امور الاول** ذكر الحاجبي وغيره ان المفهوم المخالف باقسامه شروطا الاول ان لا يكون السكوت
عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والاول على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة والثاني ان لا يكون خارجا مخرج المعتاد نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك ولبيان انهن بمنزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي ليس في الحجور لحكمهن ومثل ايضا بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا للسؤال
عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك
الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهدوا بها في الحكم انما
يثبت فيها بالاصل دعوى الحجيج انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم كونه في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه لان المفهوم الذي نقول
بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له مع ان الثمرة تظهر في الموافق عند التعارض **الثالث** لا يختص المفهوم في الموارد التي ذكرناها
بل قد يوجد في موارد غيرها فمنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها
وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث ان طريقتهم الجمود على المداليل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية
ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام مفيدا وليس كل حيوان فيما يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الحيوان في و جوار
ووقوعه مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما يناظره **القول** في العام والخاص
في العام والخاص فصل اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المنافسة او الخلل المحوج الى
ارتكاب التعسف او التمحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما
يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وانتقض على
عكسه ولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد معنيه اذ لا يتناول الافراد معنى اخر وهو يصلح لها قلت وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمجازي
وجه فزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له على الوجه الذي يصلح له وهذا
لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخلو من بعد وثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح
له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الاعتراض مبني على الغيب في الحد والا فكون هو
باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا للجماعات ايضا **نعم ربما** يشكل ذلك فيما لو انحصر الافراد في ثلثة واما اذا كانت
الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلثة فان تناوله لتلك الاحاد يوجب تناوله للجماعات المؤتلفة منها هذا اذا قلنا بان
اقل الجمع ثلثة والا فالاشكال انما يتجه في الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلاثة وقد يتفصى عن اشكال الجمع بوجهين **الاول** ان اللام
يبطل معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئياته مفهوم بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا بعد
ولفظ الحد انما يقتضي ذلك نعم لو اول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكليف لكن يبقى الكلام في طرده **الثاني** ان المراد
جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال او حكما كالثلثة فانها بمنزلة الجمع للفظ فرد في المرتبة لا يرد هذا منقوض
بمثل عشرة حيث انه متناول لجميع الاحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة لانا نقول ليس العشرة بمنزلة الجمع للفظ فرد في
للفظ الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يزيد عليه او ينقص عنه والاظهر ان يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل
بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا تعسف بعد مساعدة الحد عليه **واعلم ان الاشكال** في الجمع لا يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف
منه ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة ويعلى طرده تارة بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا
انما يتجه على قول غير الشافعي لان الشافعي يعم المشترك في جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه
بان التعريف مبني على القول بالمنع كما هو التحقيق **وقد اسيء** عن ذلك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات

لاستغراقه لما يصلح له من اجزائه ومثله ضربت زيدا عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع العشرات لاما
يتضمنها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوحه لجميع ما من شانه ان يكون
لجميع جزئيات مفهومه من اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول مثل الرجال والمسلمين وبالثاني لم يتناول لمثل الرجل ولا رجال والاذا اريد بالامر مثله
على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد ينص في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها
بتقدير لفظ الاجزاء والجزئيات مضافا اليه اذ لا استعمال له فيتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما لا يصلح له من الوحدات
دون مجموع العشرات وهو ظاهر ودون مجموع الوحدات اذ لا تصدق عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد ولفظ زيد يستغرق معناه و
مثله الكلام في سائر المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق
جميع جزئيات مفهومه وضعا المراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فيدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل
المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف وكذلك النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء
المفيد اعني الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر مقيدا فيدخل
الجمع المعرف لتناوله جزئيات مفهوم المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف دخل نحو علماء
البلد من الجموع المضافة وشبهها لشمولها جزئيات مفهومها المقيد فهي داخلة في الحد السابق ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرد عليه
بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما يصلح له مفهوم المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد
بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذلك النكرة الموصوفة في سياق
النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي انما سلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا وادات
التعريف فيما سبق وان تقدما على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كلامهم لا تساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا
التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم المفرد في ذلك فيدخل ايضا نحو لا رجلان ولا رجال لانه لا يقدح عندنا وله لنفي الفرد الواحد او
الفردين معا بتمام افراد مفهومه على ما مر لان المنفي فيها ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فردين او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك
لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذلك يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت اكرم العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه
للاشارة الى مدلول مدخولها على حد سائر مواردها فمدلول الجمع افراد متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار
اليه المتعين بوصف تعينه مكان تعلقهما بالجمع متاخر عن اعتبار مدلوله متعينا بتعين بتعهد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في
طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه عنه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فالتزم
بقوله مطلقا عن المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في
الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما ان يريد بالامر المشترك
المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد طبقوا على دخوله وكذلك الجمع المضاف والموصوف المقيد
صلته بقيد كعلماء البلد وبعض من اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع المعهود لتناوله جميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا
وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد المستعمل في العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان القصد لا يتعلق
بالبحث عنه في جملة من المباحث الاتية وانما ينبغي تعميم العنوان على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه
وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع
للدلالة على الاستغراق عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل
النكرة في سياق النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم الاستغراق
الاحاد لاستغراقها كذلك حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد فهذا مجدد لا يتهافت على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار ما يعم الوضع
للعموم بنفسه ككل رجل ونظايره او المعنى المستلزم له كالنكرة المنفية على ما نراه من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد المنتشر مثلا في معنى
وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على ما حققنا من ان وضع اللام للاشارة
وبعض الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين فيلزم ارادة جميع الافراد حيث لا يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على
العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع

وعلى قياس

وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذلك ينطبق على العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي في الاستفهام وقد يشكل بان ينطبق
الحد على ذلك يوجب دخول النكرة فيه ايضا لانها تستغرق افراد مفهومها على البدلية وقد يدفع بانه لا ان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل
بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة
باحد التشخصات الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص نعم يجب في وضعها صلاحيتها لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا
يعتبر فيها تعيين البعض بحسب الواقع وان امتنع اعتباره في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب
تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومهما فيكون مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد
المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منهما من غير تكلف على ما قيل تقول من جاءك او ايهم جاءك الا زيدا عن الافراد التي يردد بينها في السؤال
ويمكن ان يعتبر عمومها بالنسبة الى افرادها المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق بينهما
وبين النكرة واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما يقال ان ماء في قوله تعالى وانزلنا من
السماء ماء طهورا للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان وجعل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم
العام قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا قرره
جماعة والتحقيق ان العموم في الثاني ايضا حقيقي لشموله جميع صاغة بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغني عن ذكر القيد والتصريح به كما لو
قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين
يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر بالمتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فيجوز حمله على عمومه كما هو قضية الاصل قلت
تعلق الامر اللفظي بما لا يتحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الامر والمامور به كما في المثال المذكور ونظايره بعيد جدا بل مجمع على فساده
الا ممن شذ كما مر في محله فيتعين تقييد المتعلق بالافراد التي يتمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في متفاهم الاستعمال
عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لان العبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهوم المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناوله
لجميع افراد مفهوم المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال كذا يجعل
التسمية دايرة مدار ذلك فلا مشاحة الا ان عبارتهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول اكثر افراده بحيث
لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على اطلاقه على جمعه للاكثر وان ترك النادر ومبناه
عند التحقيق على التسامح في الاطلاق كما تراهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الخاصة على ما نقص منها افرادا يسيرا من
غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المراد فيها في المواضع الثلثة ونظايرها على التحقيق الا ان الظواهر العرفية
غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم في مثل ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات
الشرعية عندهم من جملتها ولهذا تراهم يحملون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت في تلك الخطابات كالوصايا والاقارير وعلى هذا
فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه واعلم ايضا ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك
باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايضا فالعام المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون
هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى معرف باللام تعين كونه مجموعيا ومعناه مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف
الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية
على وجه الشمول وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي بتمام احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا فصل اختلفوا في انه
هل للعموم صيغة مختصة او لا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة
وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكي
عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص مجازا في
العموم ثم هل يختص النزاع بالالفاظ المخصوصة على ما سمعته من الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفردهما والنكرة في سياق
النفي ويجري في مطلق الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه الذي نص عليه المصنف هو الاول والذي صرح في المعالم هو الثاني و
يساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الكلي الجزئي كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفي
والاثبات الكليين كما نص عليه المصنف فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميهما ياتي للعهد وهو عندهم ليس من العام
كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار القوم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة

العهد

العهد كما صرح به العضدي في الجمع المعرف ونص عليه بعض المناظرين في كلامه في جملة من المواقع فمرجع النزاع على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ
عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض بعض او تخرج بذلك اي بذلك
كونها حقيقة في المعهود عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع وافراده بالبحث وقوع
النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل **ثم التحقيق** ان النزاع ان كان في اختصاص هذه
الالفاظ بالعموم من حيث وضع الواضع اياها للخصوص او العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر للفظ
على ما سيأتي التنبيه عليه وان كان في اختصاصها به ولو من جهة الظهور او من حيث ضعف المعنى ليسلم عند التجرد عن انضمام الخارج الى التبادر
للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع المحرر في المقام وينبغي تنزيل كلامهم
عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مط كما ارتكب في الحد نعم ينبغي
التقييد بما يخرج به المعهود في فرد او فردين لعدم صدق العموم على ذلك **اذا تقرر هذا فلنا** على المذهب المختار مضافا الى نص اللغويين عليه في
بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال
اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرم من اكرمه اكرم زيدا اكرهم تبادر العموم ولهذا لو ترك الاكرام والاحسان
الى بعضهم او في بعض زمن منه اكرامه عد عاصيا اذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في
كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها علماء اهل اللسان على العموم ومنها قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تع انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان
ويؤكد ذلك تقريره اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه بل باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها رده تع قول اليهود وما انزل الله على بشر
من شيء على قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى **ومنها الاتفاق** على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في سياق النفي
دالة على العموم وعلى ان قول القائل من رد على ضالتي فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل من ردها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان
لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره الى غير ذلك مما لا حصر له وقد يستدل ايضا بوجهين **الاول انها** لو كانت مشتركة لكان
تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والثاني بط اما الملازمة فلتكثر اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكد المدلول وكان
المراد بتاكد الالتباس تاكده في الكلام وتقويه بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فتتم الملازمة لا تاكد
الالتباس في المؤكد فيرد ما قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والالتباس هذا ظاهر واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان
المقصود من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينية التاكيد الناشئة من ارادة العموم في موارد استعماله عند
ذكر التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور **الثاني ان العموم** معنى ظ تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه مراعاة
للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية في البعض بطريق
المجاز **حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول** ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما مر تحقيقه وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما عرفت من قضية عدم التبادر
وغيره **الثاني** انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا يوجب العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف
وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد المستدل على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما
مر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها
حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص
فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل **الثاني انه** قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص
الحاق للقليل بالعدم مبالغة وانه يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات اللغة بالترجيح
الاستحساني وهو بط وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده
وهذا لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان نشأها على ذكر قرينة التخصيص
خصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط **تمهيد مقال لتوضيح حال** الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للماهية
من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يخص النزاع على ما حكاه
التفتازاني بغير المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين

دادوات التثنية والجمع وبدلها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعدودة ثم اورد على نفسه
سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو حينئذ موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه
موضوع للماهية من حيث هي واجاب عنه اولا بان الماهية من حيث هي مفهوم مستقل لا يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء
المعدودة وليس بمهمل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كما في تنوين التمكن كقولك رجل جاءني لا امرأة هذا محصل كلامه و
في الوجوه التي اجاب بها نظر **اما في الاول فلان** ليس الحاجة الى ما ذكر لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد
العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير
مستعملة في معانيها الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء الاسماء الاجناس لا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تتجرد عن
اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال عن اللواحق مجردة ولو تقدير ابنا على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بها المقصود ولو اراد
تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل حينئذ بحسب صلاحها النوعية بناء على ثبوتها كما يقول به
لهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع **واما في الثالث فلان** الخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للماهية من حيث
هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا للمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصد المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور
مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعي بالنسبة الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك
فلا يجديه الا الجواب الاخير ويتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك
الاوضاع باسرها نوعية مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقي
نوعيا **واما على القول المختار** فالسؤال المذكور واضح الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه مجردا عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية من
حيث هي ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور مجردا اي من غير اعتبار ما ينضم معه موضوع للماهية من
حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس وظ ان ذلك لا ينافي طريان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيما ذكرنا
من دعوى التبادر هذا ثم ما يقال من ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا
لفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة في الذهن تارة وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركب اسم الجنس مع حرف
التعريف والتنكير وتركبه مع سائر الحروف ولعل منشأ الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد معها كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا
يجدي في مقابلة التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات يفيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام حيث
صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايضاح فلا ملجأ الى ما التزم
به من الوضع النوعي وربما كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة
بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا فساد ذلك في مقدمات الكتاب
بما لا مزيد عليه **بل التحقيق ان اسم** الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة باوضاع
حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل انسان وحيوان وجسم منها موضوع بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين
الداخلة عليها موضوع بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى اسميا بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حالها نحو
كما هو الشأن في وضع الحروف وكذلك حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل
باعتبار كونها مرآة لتعرف حال ما اشير بها اليه من الماهية المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق الموافق
للقواعد الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر **وتفصيل المقام وتوضيح المرام** ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات لحوقها ان يتجرد
عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا قيل رايت حمراء بدون قرينة وعلق على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس بسبب القرينة
بقرينة الرؤية او غيرها كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا **ومن هنا يظهر** وجه ضعف اخر في السؤال المذكور الثانية ان يلحقه
تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق والغالب ان يكون كذلك اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك هذا
رجل فان الظاهر من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع التنكير ولزومها للحمل مع حقية الموضوع فيلغو
اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جاءني رجل لا امرأة في احد الوجهين **الثالثة ان** يلحقه تنوين التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق النكرة في
ما اتينا والاقسام الثلاثة ومدلولها ما هو من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه على التعيين وان اعتبر فيه احدها لا على التعيين
فيصح ان يجتمع مع كل تعين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجتمع مع تعين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من الافراد غير متعين بل يجب يصلح ان

يقع بدل كل فرد فرد آخر فتقييده تقييد ترديدي لا تعييني فالتقييد بالفرد المأخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوماً بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس ومنه يظهر أن مدلول النكرة جزئي وليس بكلي كما سبق إلى كثير من الأوهام فإن الجنس المأخوذ باعتبار كونه مقيداً بفرد أي متحداً معه جزئي لا غير ولا فرق في ما ذكرناه في تحقيق مدلول النكرة بين أن يكون الفرد معيناً عند المتكلم كما في جاءني رجل أو عند المخاطب كما في أي رجل أتاك أو يكون غير معين عندهما كما في جئني برجل إذ التعيين الحاصل في المثالين الأولين زائد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو أريد بها معه كان مجازاً ولا يتوهم أن اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه أعني الجنس وإن أطلق على الفرد لأن التقييد بالفرد إنما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه أن إطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين أحدهما أن يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كإطلاق الإنسان على زيد باعتبار كونه إنساناً في قولك رأيت إنساناً وهذا حقيقة قطعاً لأن إطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار إطلاق له على نفس مفهومه على قياس الإطلاق في الفرض المذكور الثاني أن يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لأن اللفظ غير موضوع له كذلك وهذا كما لو أطلق إنسان وأريد به زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين الاعتبارين أن اللفظ في الإطلاق الأول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لأن إطلاقه على الفرد باعتبار ما حل فيه من الطبيعة وقيد الخصوصية والتقييد بها أو اللفظ غير موضوع بإزائه بل بإزاء ما استعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازاً أو المراد أنها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وأنه مجاز باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع آخر كما لو كان اللفظ مشتركاً بين الكلي والفرد وكذلك الحال في إطلاق المنون على فرد معين من مدلوله فإنه قد يطلق ويراد به الماهية المقيدة بفرد معين على أن يكون التعيين مراداً من غير لفظه فيكون حقيقة إذ لا يريد بمدلوله إلا الطبيعة المقيدة بأحد أفرادها وقد أريد ذلك من لفظه وأريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين من لفظه فيكون مجازاً هذا التحقيق ما نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور والوضوح ومن عسر الفاضل المعاصر في توجيه كون إطلاقه حقيقة على الوجه الأول أن معنى رجل مثلاً في طرف التحليل شخص متصف بأنه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية أعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا تجوز في شيء من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعيد بعيد عن الأنظار المستقيمة مما لا يعرف له وجه إذ لا حاجة إلى تكلف إرجاعه إلى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع أنه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لأن التنوين كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه آلة للمعرَّف آلة لتعرف أحوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى نسبي يمتنع أن يحتمل نسبة لأن النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال كما هذا ظ جداً ومن عجز في توجيه كونه مجازاً في الوجه الثاني أن مدلول اللفظ حينئذ فرد هو الكلي لا غير بدعوى أن الكلي والفرد حقيقة واحدة وموجود واحد فيفيد حصر الكلي فيه فيلزم التجوز لأن زيداً لا غير مثلاً معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم إذا أطلق العام على الخاص مع قيد خصوصيته كان مجازاً ثم قال فإن قلنا إرادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار الكلي في الفرد بل معناه أن هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل أن اللفظ الموضوع للماهية لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازاً ولا يلزم منه إفادة الحصر وأجاب عنه بأنه ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم أورد في بيانه كلاماً محصله أن الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالاً مسلماً في ظرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا أن لفظ الأسد موضوع لحيوان ولم نعلم بعينه فإذا وصف لنا ميز وقيل هذا الأسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بأن يفيد أن هذا يعني المعنى الغير الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فإن أسداً في قولنا رأيت أسداً يرمي مستعمل في الرجل الشجاع على دعوى أنه الحيوان المفترس لأن التشبيه لم يقع لأنهما مسلماً بالحمل الذاتي والرجل الشجاع يعني لفظ الأسد المستعمل فيه يصير بينهما مسلماً بالحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار الثاني وكذا الكلام في سائر أنواع المجاز كإطلاق الغيث على النبات في مثل رعينا الغيث لأن إطلاقه عليه مبني على ادعاء أن النبات هو الغيث الحقيقي لا أنه فرد من أفراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم إطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب إطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلهذا نجعله بهذا الاعتبار حقيقة إذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر أن ما نصوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع إلى ادعاء كون العام منحصراً في الخاص تحقيقاً للحمل الذاتي المعتبر في المجاز انتهى ملخص كلامه أقول والنظر فيه في مواضع الأول أن ما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي في حد الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لأنه إن اعتبر حمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فوضوح الفساد وإنهما متباينان وإن اعتبر بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغني عن البيان لظهور أن كل شيء محمول على نفسه بهذا الحمل وإن اعتبر بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فإن أراد نفس هذا المفهوم فغير سديد لأن المفهوم زائد عليه قطعاً إن أراد به معروضه الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة إلى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم على إطلاقه في جانب المجاز أما أنه مما لا

حاجة

حاجة إلى اعتباره في جانب الحقيقة فلأنه يكفي في معرفتها العلم بأنه يصدق على تمام المعنى المستعمل فيه أعني ما أريد من اللفظ أنه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه أصلاً كما لا يخفى وأما أنه لا يستقيم على إطلاقه في جانب المجاز فلأنه مرجع ما بني عليه أمر المجاز إلى دعوى كون معناه متحداً مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى إنما يتجه في بعض أنواع الاستعارة كما مر تحقيقه في أوائل الكتاب أما في المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه أصلاً لوضوح أن إطلاق الغيث على النبات ليس مبنياً على دعوى كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا إطلاق القرية على أهلها ليس مبنياً على دعوى كونهم نفس القرية فإن ركاكة الدعوى في الأول وقبحها في الثاني مما لا يخفى على أحد وقس عليه الكلام في سائر الأقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين فمتى وجدت جاز إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر من غير حاجة إلى دعوى أن أحدهما هو الآخر ومرجع ذلك في الحقيقة إلى تنزيل أحد المعنيين منزلة الآخر في اختصاص اللفظ الموضوع بإزائه به نظراً إلى ما بينهما من المناسبة والعلاقة المرخصة وضعية أو طبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل أحدهما منزلة الآخر في إرادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتأتى الدعوى المذكورة في كثير من أنواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع أقسام المجاز عليه بل الاستعارة الثاني فيما ذكره من أن إطلاق الأسد على الشجاع مجاز وإطلاقه بمعنى الشجاع على زيد حقيقة ومحصله أن الاستعمال المذكور باعتبارين حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار آخر وهذا في غاية السقوط والضعف لأن الاستعمال الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معاً إن أراد أن هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه ظاهر وأيضاً الأسد بمعنى الشجاع ليس موضوعاً لزيد بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعاً فلا يستقيم دعوى أنه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما فسر به كلام القوم من قولهم إطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم أنهم أرادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها أما أنها فاسدة في نفسها فلأنا لا نسلم صحة استعمال رجل في قولك رأيت رجلاً في هذا المعنى بأن يراد به من هو الرجل لا غير لبعد عن ظاهر الاستعمال الدكان فإن ذلك بمثل الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام أن إطلاق الكلي على الفرد أو حمله عليه قد يكون بقصر لأنه عليه وقد يكون بقصر مدلوله عليه فإفادة من حيث المراد وقصره من حيث الوجود حيناً من حيث الماهية وهذا قد يكون بقصر على ماهية الفرد وقد يكون بقصر على نفسه ومنشأ الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الأقسام فإن ما ذكره من إفادة الحصر إنما يتم على التقدير الثالث والأخير فإن قصر وجود المحمول على الموضوع أو قصر ماهيته عليه يستلزم الحصر بيان ذلك أنك قد تقول زيد الشجاع وتريد به مجرد حصر وجود ماهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه إلى غيره وقد تريد به أن لا ماهية لزيد سوى ماهية الشجاع والحمل على هذين التقديرين متعارف وقد تريد على ذلك دعوى أن نفس ماهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في دلالة الأول على الحصر وأما دلالة الأخير عليه فلأن قضية كون زيد نفس ماهية الشجاع أن لا يكون غيره شجاعاً لأن الشيء لا يتجاوز عن نفسه وأما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فإن كون الكلي تمام ماهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به وإلا لانحصر أفراد كل نوع في فرد واحد ولا تجوز في القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة قطعاً لأن الكلي لم يطلق فيه إلا على معنى الكلي ولا في القسمين الأخيرين إن كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بأن أطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعى أنه نفس زيد أو نفس ماهيته ووجهه ظاهر وإن كان الاستعمال متفرعاً على الدعوى بأن استعمل الشجاع في زيد أو في ماهيته بعد دعوى أنه الشجاع فلا ريب في مجازيته لأن الألفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بإزاء معانيها الواقعية لا الادعائية وأما إطلاق الكلي على الفرد بقصر مدلوله عليه من حيث الإرادة والحكم فلا إشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي حينئذ إلا في معنى الكلي إذ لم يرد كونه في ضمن الفرد من لفظه بل إلا كان مقصوراً في دلالته بل من غيره وأما استعماله فيه بقصره لأنه عليه فلا ريب في كونه مجازاً لكونه مستعملاً في غير معناه لمكان ضميمة الخصوصية ولا إشعار في شيء من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر أن للكلي بالنسبة إلى الفرد في إطلاقه عليه وحمله عليه باعتبار الإطلاق أو الحمل اعتبارات خمسة تشتمل اثنان منها على إفادة الحصر دون البواقي وهما لا يتأتيان في محل البحث بل محل البحث هو القسم الأول وأما أن كلامهم لا يساعد عليها فلأن قولهم إطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا إشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو أن يطلق العام أعني الكلي ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فإن الخاص مشتمل على ماهية العام وخصوصية لا حصر لها فإذا أطلق على الخاص باعتبار تحقق ماهية العام فيه كان حقيقة لأنه في الحقيقة إطلاق له على ماهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن خصوصية إنما أريد من غير لفظه وإن أطلق وأريد معها الخصوصية والتقييد بها كان مجازاً لأن اللفظ غير موضوع للمركب فإن قلت العام والخاص متحدان في الخارج وإن تمايزا بحسب العقل فإطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان باعتبار عموم أو خصوص أو المجموع لا يكون إلا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام والخاص أعني الكلي موضوع للماهية من حيث هي لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فإطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة لا بد أن يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي وهي بهذا الاعتبار وإن كانت عين كل خاص إلا أنها لا اختصاص لها بمعين فتخصيصها في الاستعمال يوجب إرادتها منه مع الخصوصية واللفظ غير موضوع كذلك لها فيكون مجازاً لا محالة ثم اعلم أن تنوين التنكير كما

يأتي

بل لافادة الوحدة الشخصية فيؤكد بنفي المثنى والمجموع بطريق قصر الافراد الفردي نحو جاءني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك اذا كان لافادة
الوحدة الجنسية بطريق قصر القلب والافراد الجنسي فيؤكد بنفي الجنس الاخر نحو جاءني رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقامين لافادة
التنكير اعني اخذ الماهية مقيدة بما يحد تشخصاتها الفردية كما هو مقامها في سائر المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا
بشرط اي من غير اعتبار زايد عليه كما هو الظاهر من الاطلاق ح فلا ينافي تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يقال جاءني رجل بل رجل
اخر او امرأة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا ح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل على نفيه عن جنس اخر اعني
الحصر بالقياس اليه فيقال جاءني رجل لا امرأة ويجوز ان يكون تنوينه ح للتمكين وقد يؤخذ بالقياس الى مدخوله منونا اعني الافراد فيدل على
نفيه عن الزايد فيقع جاءني رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفيه عن جنس اخر وعن الزايد فيقع جاءني رجل لا امرأة
ولا رجلان **الرابعة ان يلحقه لام التعريف** وهو حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الشخصي وانما احتيج الى
اعتبار التعين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي والشخصي مجردا
عن اعتبار الاشارة والاول اظهر منهما ام في لغة ثم انها تارة يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها
الجنسي وينقسم الى قسمين لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار المذكور اما ان يجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او يؤخذ باعتبار تحققها
فيه وعلى التقدير الاول اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من
المرأة فان اللام في الرجل والمرأة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينها الجنسي فكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة
ومنه اللام الداخلة على المحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للماهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفادة من
اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي وجب تعريفه مدخولها فميزت مصحوبها عن المجرد عنها ان كان المعنى متعينا في نفسه
على التقديرين بيان ذلك ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار
كونه معينا اذ لم يوضع له كذلك وملاحظة التعين غير معتبرة وملاحظته ولهذا كانت نكرة واذا قرن بها دل على معين باعتبار كونه معينا
فيكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي او الذهني ولهذا يعد معرفة ويعامل معاملتها
فيه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في
الاول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضي وطارئ على الكلمة بضميمة امر خارج وان الثاني يتضمن الاشارة الى الماهية بخلاف
الاول **وهذا على ما نراه** من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي لكن المتداول في كتب القوم وعبرهم ان المعتبر فيهما التميز
الذهني حيث صرحوا بان اسدا يدل على الماهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسامة يدلان عليها
باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا لا يخ من جهة لان الاول اسلم واقرب في الاعتبار والفرق بين التعين الجنسي والتعين الذهني
مما لا يكاد يخفى فان الاول لما يثبته العقل للماهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يثبته الا بملاحظة وجودها فيه **فان قلت**
لو كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى اكرم
الرجل اكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه ولكان معنى رايت اسامة رايت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها
وظاهر ان الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرؤية به وعلى قياسه سائر الموارد **قلت يمكن التفصي عنه**
بان ملاحظة الماهية باعتبار اطلاق اللفظ عليها لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في
الذهن ويحكم عليها باعتبار اخر فيه تعسف **واعلم ان الغالب** دخول اللام لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب
الخيل والمراد ركوبه على جنسها لكنه قليل لا يصار اليه الا بالقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتدأ او لوعلى
سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد انما الرجل فلان وستحقيق الكلام فيه ح فيتحقق المعرف بلام التعريف الجنس وهو رابع وهو ان يشار
بلامه الى الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا فان للماهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح الاشارة
اليها بهذا الاعتبار اللحاظ **واعلم ايضا** ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه
باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار
بمرتبة المفرد وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو اللاشي ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق والجنسي نحو الانسان لفي خسر والثالث هو
المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مقام اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي
انما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة الاستيفاء في الاول وتعلق نحو الدخول في الثاني وحيث ان مقام المعهود

الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان في حكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني
نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي وحضورها الذهني لمكان اللام ولهذا قد
تعامل معاملة المعارف في ذلك النكرة بتجرده عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار
معهودية الفرد وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وقال فانه لا يجوز فيه ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد بقرينة استثناء الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ المقدر عدم التعيين فيتعين ارادة فرد لا بعينه وفيه نظر
اما اولا فلان قرينة ادخل انما يقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالماهية من حيث تحققها في ضمن فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها
فلا لصحة اليه بالمجازية من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية الماهية لا توجب معهودية فرد غير معين منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا
من جزئياتها وانما الثابت معهودية الماهية فقط ح فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة الى الفرد المراد نظرا الى تعيين الماهية واما ثالثا فلانه
مبني وجود الطبايع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي ح فليس في تعلق الدخول على السوق دلالة على ارادة الفرد حتى تعليقه على
الماهية من حيث هي وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من يمنع جواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي كما هو المختار في التعريف بلام العهد الذهني
كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى والمجموع ومثل للاخير بقوله تع من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع الافراد غير
معلومة بقرينة الوصف بالنكرة فيكون اللام للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة طاريا على اعتبار
التعريف كما في تعريفنا المفرد بها لا سيما اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان اداة الجمع يجوز ان تكون لاحقة للمعرف بلام الجنس او اللام داخلة على
المجموع وكذا الحال في تثنية علم الجنس وجمعه **واعلم ان ما قررناه** من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف بلام الجنس
هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره وخالف فيه بعض الاعيان حيث منع من رجوعهما اليه لان مدلول المعرف بلام الجنس الماهية
المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعمال له في غير ما وضع له فانه لم يوضع بازاء الماهية بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه
وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها معها ثم اختار كونه مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في الفيه
غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان المنع بل في الماهية المتعينة من حيث تعينها واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد
مراد من غير لفظه كما صرح به اولا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا الا في معناه وكونه موضوعا للماهية في حال التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها
في الفرد اذا اريد من امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب مداليلها الحقيقية **الثاني ان يشار بها** الى مدلول مدخولها المتعين بالتعين
العهدي باعتبار كونه كذلك ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين والافراد المتعينة كذلك
كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين او الافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي ثم هذا التعيين قد يكون حضوريا كما في قولك
يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذلك نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان اللام
فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول فاللام في الرسول اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذلك جاءني رجلان او رجال فاكرمت الرجلين او
الرجال وبيانه يظهر مما مر وقد يكون بغير ذلك كما في قولك جاءني الرجل الذي كان معنا امس او الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا
امس وبيانه ايضا على قياس ما سبق ثم لام العهد كما تاتي لتعيين الفرد والافراد كما مر كذلك قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت
اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير العدل وقد تاتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو عين
بالعين مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة هذا فقد ظهر مما ذكرناه هنا فيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام
الجنس وان افترقا عنه باشتمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من
المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهي
تستدعي تعين الحقيقة التي يشار اليها وانما هي تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس
فغير متعين لانه كما يجوز ان يشار الى الماهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار اليها باعتبار
تحققها في ضمن جميع الافراد بدون اعتبار تعينها الجنسي لان ذلك ايضا نوع تعين لها كاف في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان المحقق
الشريف بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل
يحتاج الى معرفة اخرى واورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا في تعيين جميع الافراد او فرد بل
لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للتعريف المعتبر في المعارف لا العلم والدلالة كما هو مبني

الافراد ولتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق في المفرد على البناء المعروف ليس الا لتعريف الجنس وانما كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما او جميع الافراد مستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفي فيه التعيين الى الفرد في لا يكفي الجنسي فوجب ان يكون تعيينا اخر واتضح التغاير بين التعيينين وبه حصل التغاير بين التعيين وبه حصل التغاير بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف بان يكون اللام للعهد الخارجي موضوعا بوضع اخر عام بازاء خصوصيته كل معهود ويظهر ضعفه مما مر فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات الا اخصه له كاف في حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع هذا فظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد غير معين وفي العهد الخارجي مقيدة بفرد معين الثاني ان تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومتميزة بالاشارة اذ الاشارة لا تقع الى غير معين وفي العهد الخارجي يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ العلماء من مجموع الافراد كما سيجيء وانت اذا احطت خبرا بما حققناه في المقام تبين عندك ان اللام موضوعة بالوضع الحرفي لمعنى وحداني هي الاشارة الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من نفس التعيين المعتبر في صحة الاشارة اليها واتضح لديك بطلان القول بان اللام مشتركة بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي وحقيقة في البعض ومجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض **واعلم ان اللام لا يجامع التنوين** والسر فيه ان تنوين التنكير يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضي اعتبار التعيين حال الاطلاق فيتدافعان واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان قضية الاضافة لتنوين التمكن فلكونها على صورة التنكير ولمنع الواضع **واما عدم** مجامعتها مع الاضافة فلان قضية الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق ولا ينافيه جواز تعيينه بالوصف لتاخر اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين ولو في الجملة وان استلزمه غالبا وان كان قد يستلزمه ولا يلائم اعتبارها في المعرف لتعينه بدون الاضافة وحيث ان لا منافرة كلية بينهما فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما قرر في محله ثم هيهنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا **وينبغي التنبيه** على امور الاول المتداول المعروف في موارد استعمال اسم الجنس من منكره ومعرفه باقسامه ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظه ولو بقرينة حالية واطلاقه على الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلنا مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان القراين المتداولة التي تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة وظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم تقم قرينة موجبة له ولذلك وعلى هذا القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده الا في مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب او الندب من الشواهد الخارجية فتنبه لما فرعنا عليه من لزوم التجوز فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام الايجاب والندب بعد ذلك لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب او الندب وقد عرفت ان الامر على خلافه **الثاني قد ذكرنا** ان المراد باسم الجنس الماهية لا من حيث هي بل من حيث تعين جنسي او شخصي لاحق لها فربما يرى ان بينهما منافيا لان ارادة الماهية من حيث هي تنافي ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هنالك ارادتين ارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة الماهية من حيث هي اي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على الماهية وارادتها لا من حيث هي بمعنى ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام في سائر اللواحق فلا منافاة **الثالث الفرق** بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقال استعماله فيه لا شاعا فالنسبة بينهما عموم مطلق **وربما توهم** بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن المعرف بلام الجنس وعلم الجنس لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعين الجنس فيهما دونه وهذا افتراقان فان التعريف في المعرف عارضي بدخول الاداة وفي علم الجنس اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك **وافتراق هذه الاقسام** عن العهد باقسامه وعن الاستغراق وافتراق بعضها عن بعض ظاهر مما مر ويفترق الجمع عن اسم الجنس من حيث ان الجمع يدل على الماهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته وادواته ان كان مصححا او مطلقا بناء على ثبوت الوضع لمادة المكسر واسم الجمع يدل عليهما بمجموعه سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ونساء او كان ولكن لم يعتبر في وضعه كصحب وركب

ثانيا

بدليل ان الجمعية يفهم منهما من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها كهيئة المفردات واما الفرق بينه وبين الجمع المكسر على ما اخترناه فيه من وحدة الوضع كما مر في المشتق ويمكن كون وضع الجمع نوعيا بخلاف اسمه وقد يفرق بان الجمع ما دل على احاد بجمعها واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو بهم **وافتراقهما عن الجنس** باسمه واضح والجنس والكلي الطبيعي متساويان وهو ظاهر **وزعم بعض المعاصرين** ان بينهما مطلقا عموما وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا هذا لفظه وهو كما ترى يدل على انه فهم من التفاوت في نفس الكلي اقول ان اراد بنفس الكلي نفس مفهومه كما هو الظاهر من كلامه ففساده ظاهر لان مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه معروض للكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئياته مفهوم كلية الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كاللا مطلق فانه يتصف بالثبوت الذهني الى ما نحن فيه كمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود والواحد ونحو ذلك لا يقال فيلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول لا بحسب الصدق لا فيما نحن فيه وبحسب الحقيقة غير لازم وان اراد انه معروض الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين جنس فليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية اذ وجدنه الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بانه ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليها وان اراده مع العتبة فلا نسلم ان الماهية بهذا الاعتبار يسمى جنسا **الخامس جعل الفاضل المعاصر** المعرف باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان اخذ الماهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلي موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت رخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب **بان ما ذكره** من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار المدخول دون الاطلاق وهو غير منصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما الموجود مصداقه وينقض عليه بالنقض باطلاق النكرة كرجل في جئني برجل بانها موضوعة بالوضع النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو ايضا كلي فيكون طلبه طلبا للكلي لا للفرد ولا للكلي في ضمن الفرد حتى انه لو اريد به في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل واما رجل في نحو جاء رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة **ثم تعجب** من القوم حيث اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما اطلق هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل هو الماهية الموجودة لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا **وزعم ان من جعل** العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع التي هي مدلول المعرف بها منها ما يتعلق بالماهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالماهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان بفرد منها تبعا من باب المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى الطبعي مدلول للفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله هذا محصل كلامه وملخص مرامه **وفيه ما لا يخفى** فان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ باعتبار تعينه الجنسي او الذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دال اخر خارج من لفظه كتعلق الدخول به في قولك ادخل السوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة المعراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي ملاحظة الافراد بدال خارجي ولا لبطلت الحقائق عند طرو التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله بان المعرف موضوع للماهية الخ ولا يلزم الغاء اللام اذ لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات الخارجة الى المقسم فان اراده الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والترديد وبعبارة اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا غبار عليه لو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين حيثما يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه

فمعنى وجوده في ضمنه عند وجوده واما الايراد الذي اورده على نفسه بوضع لو رود ولا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحمليات كما
نبهنا عليه **وأما الجابر** عنده فغير منقح المقصد والظاهر انه يريد حمل الحمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول المعرف
بحسب وضعها التركيبي وهو كما ترى لانه ان اراد ان نسبتهما حملا بحسب معنا اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه
عن الجدوى مما لا يساعد كلام السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور
في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه تعين فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا فغير وهو
لا يصح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا يصغى اليه لان فرد ما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج
جاز حملها عليه باعتباره يدلك على ذلك صحة قولك جئني بانسان يكون عالما وقوله فان فرد ما لا وجود له في الخارج ان اراد ان لا وجود له خارجا
عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر في ذلك في صحة الحمل وان اراد ان لا وجود له اصلا فان اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط التعيين فهو ظاهر الفساد
لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط يجامع كل شرط وان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه **وأما**
ما التزم به في لفظ النكرة من اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد
بانه لا وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا يعتبر في اطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا لكان المقصود بالامر
المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في
المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق
غاية الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعين **وأما اخراج القوم للعهد الخارجي** عن المعرف بلام الجنس فوجهه
واضح مما قررنا فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير مدلول المعرف بلام الجنس لان
مدلوله الجنس باعتبار تعينه الذهني او الجنسي واما ادخال المعهود فيه فوجهه ظ مما بيناه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود الخارجي
يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال العام في الخاص
يقتضي التجوز مما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرمة تتعلق بالطبايع من حيث قد استندناه في بعض مباحث
النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة قد بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو
تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث **فصل الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد**
وعليه محققو مخالفينا ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه لم يعتد بخلاف السيد
او اراد نفي الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصه فيرى ان السيد لا ينكر افادته للعموم لغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم
يتحقق عنده بحسب الوضع لكن يابى عنه ما اورده في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظه او اراد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة
لئلا يخرج المسألة عن مسائل الفن واراد بالانتفاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسألة
واضحة بعد ملاحظة العرف واللغة وان اشكلت فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها **الاول افادة الجمع**
المعرف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والاداة موضوعا
بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع
فيتعين للارادة بيان ذلك ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اداته الملحقة بمفرده وهو اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي
لملاحظة مدلول ما الحقت به متحدا مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوع للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع
للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كعهد او وصف وشبههما كانت الاشارة راجعة اليها والا
تعين الحمل على الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة فلا يصلح لرجوع
الاشارة اليه ويترتب على ذلك الوجه في افادة الموصولات للعموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو جاءني الذي
اكرمك اما بيان ذلك لانها موضوعة لمعانيها المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا كالذي والتي
واولى ولولا ذلك لما كانت معارف ولتمت معانيها بدون صلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت معهودة باعتبارها او
اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقيدة بها بحيث لا عهد يوجب المصير الى الاول ويتعين الثاني فهي في المعنى اما بمنزلة المعرف بلام
العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرناه بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا
للماهية المقيدة بالحد المراتب كما هو المختار وبين ان يكون موضوعا بالوضع العام لخصوص كل مرتبة من المراتب كما هو بعيد الوجوه

في ان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد

في الجمع

في الجمع اذ لا تعين لغير الجميع من المراتب على التقديرين كما بيناه واما نحو قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار
لكونها فيما فوق الاثنين فمبني على المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرأت الكتاب ولبست الثوب او على
استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازا واما ما يقال من ان الجمع فيه باق على معناه والاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد
اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان الفردية الملحوظة في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس مصداقها
اعني مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتبار تحققه في ضمن الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد
لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يشار اليه باللام لانها
تختص بالاشارة الى مدلول مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس صح ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما
سبق اليه الاشارة لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد للخيل ولا فيما له مفرد لم يلحظ فيه بناؤه كالجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع
لما زاد على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحداني نوعي او شخصي كالمشتق على ما سبق تحقيقه ولا سبيل الى اعتبار الاشارة الى جزء المعنى يعني
الجنس فيجري فيما لا مفرد له ايضا لعدم مساعدة الاعتبار عليه لا الى القول باعتبار الوضع لاخذه من المفرد المعرف فيه فيكون كجمع علم الجنس والمعنى
لاستلزامه صحة ورود اللام جزء من الجمع وهو معلوم البطلان مضافا في المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على الثلاثة او ما زاد في موارد اطلاقه
غالبا **ولا يذهب عليك ان تطرق** هذا الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافي ما قررنا لا من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق للوجه السابق
لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول اداته على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام بها **الثاني اذا وقع**
الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبة
او زار فاسقا فان حملنا الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم هنا لك اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب
الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يركب الخيل واستظهرنا منه ذلك حيثما يقع في سياق النفي ارتفع
الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بالـ
الاثبات اللهم الا ان يقال تلك دلالة بالقرينة حيث يلزم في المثالين ونظايرهما لغو الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه لو
سلم استظهارا بمعونة العرف وكلامهم مبني على تقدير التجرد عن القرينة وما يحكيها والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام
يعتبر تعلقه به تارة من حيث الوصف اعني العموم واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ بالاعتبار الاول كما يتعين في العام المسور بكل كان
مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف
والمضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بنفس الافراد لا بها معناها وكذلك الفعل المنفي يعتبر اسناده الى العام او تعليقه به
تارة قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعتبر ورود النفي على الفعل المسند او المتعلق بالعام فلا يقتضي النفي حينئذ الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى بعده
قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان يسند المنفي الى كل فرد او يعلق به فيقتضي حينئذ عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمان بل بعضها حيث
نفينا الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي الا سلبه عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فان
المنفي فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل الحب المنفي تعلق بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي عموم السلب
المتعلق به بمعونة العرف وسيأتي لهذا مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى **الثالث قال بعض المعاصرين** قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق
الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف باللام واريد منه الاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات
فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم
الافرادي ويلحق مبنى الجمع منه والظاهر ان معناه الاصلي قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص ما ذكره على ما يستفاد
من تضاعيف كلامه وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة ممن تقدموا عليه **اقول** وفساده ظ مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيق
الاستغراق في الجمع المعرف وان تستعمل هنا بيانا للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول ان ما ساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر بالنظر الدقيق ان اللام
موضوعة بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله الجنس من
غير اعتبار زايد كان صالحا لان يؤخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يؤخذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها لو
يشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما زاد على الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ
بالاعتبار المذكور بعين الافراد صح ما ذكرناه سابقا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبني على ما عرفته من ان
الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المتكلم عقلا وعند المخاطب وضعا او ظهورا اطلاقيا وعند عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع

مقتضيه

متعينا عند السامع لا الجميع فاشارة المتكلم ح دليل على ارادة ما هو المتعين عند السامع لا على الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا
فرق بين استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف معنى حيث ان اللام للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد
وكون الجنس ماخوذا في الاول في اظهر وجهيه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب
الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول افرادا وفي الثاني في صالحاته وغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل في كيفيته وطريق افادتها
لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة وليس في الافراد المفرد ما يدل على ذلك وانما يستفاد
اعتبار المتكلم اياه من امر خارج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية و
ابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع ح على الواحد والاثنين كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل دخول اللام انما هو معنى
الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعده مانع اخر وهو مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف ان الجمع لما دل
على الجنس مع الجمعية فلو اجرى حالة الاستغراق على قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان الثلاثة مثلا احد الجماعات
تندرج فيها بعضها جزء من الاربعة فما زاد حتى المجموع فتندرج في ضمن كل مرتبة وكذلك سائر الجماعات فيكون مدلوله تكرارا محضا قال ولهذا
ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية
وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قوله الرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقر بدرهم واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظ اذ غاية
ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني
بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هناك على تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن
لا يتعلق القصد به في الاستعمال كذلك بل يراد غير صورة التكرار ويلغى صورة التكرار اما بقرينة عدم الفائدة في اعتبارها او لغير ذلك ثم
ما توهمه من ان تفسيرهم للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود بما عرفت انفا مما لا مزيد عليه نعم يبقى الكلام في ان عموم
الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة
عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظ من تعلق حكم او نسبة بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئني بالعلماء بمنزلة
قوله جئني بهذه الجملة فقولهم في الصورة المذكورة اقر للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع
من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة **فصل اختلفوا في**
ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد او لا فذهب الى كل فريق والظاهر ان حكم المثنى المعرف حكم
المفرد في ذلك فيمكن ان يفسر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناوله احتج الاولون بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من
قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ نادر ولاختصاص البعض منقوله في خصوص المورد
فيمكن القدح في صحته او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على السماع فلا يجب الاقتصار في غيره ومع ذلك فهو لاداة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها
على انه معارض باستعمالهم له في البعض في مثل قولهم الرجل خير من المرأة وهو مطرد في الحدود والتمثل باحد الاستعمالين ليس باولى من
التمسك بالاخر واجيب ايضا بالمنع منه لانه على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض
عليه الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بانه مبني على ان يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظ لان مدلول
المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك
ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون
باعتبار نفس المدلول لا باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع
صغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثال اما بمنع ثبوته او اطراده لما مر من المنافرة او بمنع كبراه من
من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تع ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد وقد رد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض
الموارد حقيقة كيف ولا اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في انه
على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد سائر صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة يعني وقوع الاستثناء
منه في الاية لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه **هذا كلامه ونحن نقول** قد عرفت مما حققنا سابقا ان مفاد اللام في
المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول مدخولها ماخوذا بتعين لا حق له فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي يدل عليها لفظه بتعينها

في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم ام لا

الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بعهد او شبهه فمن زعم ان اللام مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد
اخطاء نعم من تقييد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها استعملت فيه في الاستغراق بل بمعنى انها محصنة لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي تعيين
ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعيين عهدي نعم قد يؤخذ
الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد بل لابد له اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة
والحقيقة بل يدل له امر اخر عليه كقرينة الاستثناء في الاية ونحوها فيفيد العموم بمعونته بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ
معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد ويدل عليه بامر خارج كذلك يؤخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور و
يدل عليه بامر خارج كما في قوله تع علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفرد بين معرفه ومنكره
فكما ان المفيد له في الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يسقط ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وسائر المتاخرين و
غيرها **وذلك لانا لا نسلم** انها مستعملة في تلك الموارد ونظائرها في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها الدالة
على كونه من لفظها والتجوز انما يلزم على تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها
في ضمن جميع افرادها كما مر الاشارة اليه لعله خلاف الظ منه حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع
افراده تعين ضعيف لشوبه بضرب من الابهام فلا ينصرف الاشارة اليه **فظهر مما حققنا** بطلان كل من الاستدلال والجواب الاخير وبقي الكلام
فيما جعله المورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا يرتاب فيه احد وكلماتهم مصرحة به
فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققنا
هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه للعهد مع عدم صلوح الحكم لتعلقه بالجنس من حيث هو فهل الظ تعلق القصد به لو باعتبار
تحققه في جميع الافراد او لا فمن قال بالاول فانه قال يفيد الاستغراق ومن قال بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق
توسعا **احتج الاخرون ايضا بوجهين الاول** عدم تبادر العموم منه عند الاطلاق الثاني انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف
قطعا وهاتان الحجتان كما ترى انما تثبتان بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه وكونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق
وهما مما لا ريب فيه لكن قد يتمسك بهما من قال بالاشتراك بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو عن ولنخ
نعم يمكن تاويل الدليل الاول بان المراد عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الثاني الدليل
لان عدم الاطراد لو صلح دليلا فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف
حقيقة وفيه تعسف **تنبيه قد عرفت** ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينها الجنسي وح فاذا تعلق بها ما
يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود التي هي من قبيل التصورات وفي غيرها شائع ولهذا
نسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام
الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول لان الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة والكراهة
بها وتعلقهما بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا نعني بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا
ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد
وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب
جزئية لان الانشاء يتعلق بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مرارا واذا حققت ذلك في
الاحكام التكليفية فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي وسببيتها او مانعيتها او صحتها او بطلانها غير معقولة
بل كل ذلك انما يلحق الماهية باعتبار تحققها في الخارج مما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة
للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا
يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم قال والفرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول ان الامور
الجلية التي لا يكاد يعتريها شك او يخفى على ارباب العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها
بها من حيث هي ممتنع حتى انه لو فرض قول قائل لا اريد ماهية الشراب مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي واكلف بها لم يتلذذ
احد في كونه سفها وهذيانا ومع ذلك لا يتبين كونها المراد فيها لان ارادة الماهية من حيث هي قدر مشترك بينهما حيث انها المراد في الامر باعتبار الوجود
وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين بقيت مترددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق ان تجد من اجاز ذلك فقد شبه على نفسه والتبس
متعلقة للاحكام

وجدانه عليه لسبق ذهنه ببعض الشبهات فلاخذ الماهية المطلوبة بلحاظ الاعتبار بزعم انها مجردة عنها وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث النهي كان
الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال الماهية والحقيقة والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق الماهية من حيث هي
واليه ينظر قولهم الرجل خير من المرأة فان وجد الخيرية كال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذلك
في متفاهم الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع قيودا للمطلوب او لمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسائط كما في ادخل السوق وان امكن عدم
اعتباره نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها قيدا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد بها نفس الطبيعة وقد مر
التنبيه على ذلك سابقا واذ تبين لك مما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لزم اعتبارها من حيث الفرد او بوجود
فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق
الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هنا ما يوجب اعتبار امر زايد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك
اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي قضية المقام كلزوم الاجمال حيث
لا يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تع واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما
منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع فيه الصفة الوجودية وان كان باعتبار ابهامه وحمله على فرد معين عندنا ترجيح من غير
مرجح وعلى معين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه مسوق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف للظاهر اذ لا
على ما هو المفروض في المقام فان مرجع ذلك الى اشتراط ارادة كل واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم نظرا
الى التعميم نظرا الى كونه انسب بما يقتضيه المقام واوفق بما سيق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله ع خلق الله الماء طهورا
الحديث وهذه الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فتوجب حمله على العموم كذلك قد توجد في النكرة فتوجب حملها عليه ومنه قوله تع فانزلنا
من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرناه او للتنكير والمقاصد
مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى يقتضي ذلك
بحسب الافراد المتشابهة في تعلق الحكم بها دون المرجوحة والى هذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة
بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم
كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض لكونه اوفق كان بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في متفاهم العرف
صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه هذا انما يختلف باختلاف المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في
شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق بمقتضى المقام يقوم مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان
يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال
في مثل قولك اشتر لي عبدا ونذرت ان اعتق عبدا مع ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام
من ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار
المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاد وتوجه على الثاني بانه لا مدخل
للشهرة في تعيين احد معاني المشترك وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين لحوق الحكم للافراد الشايعة لتحقق ارادتها على
تقدير ارادة كل من المعنيين على تقدير التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع
كونه مكابرة منافي لما ذكره في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري
في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين المراد كما اوضحنا وجهه مع ذلك ففساد الاحتمالات
المذكورة ظاهر اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لا سيما الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح
السليم والا لفهم ذلك منه في مثال النذر ايضا وكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم
الفساد واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده وبعد التامل في كيفية الدلالة
ومتناهاه والا لامكن سد باب المجاز فيقع هذا الباب فتح المجاز موضوع لمعناه المجازي عند احتفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل الحق
انه ليس مستعملا الا في معناه والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ فصل الجمع المضاف ظاهر في العموم
كمعرفه باللام وهذا مما لا خفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشأ هذا الظهور
لعل السر في ذلك كون الاضافة بحسب الاصل متعينة لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده

الجمع المضاف

بها لانها موضوعة للنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة حيث
قال بعد تعريفه الاضافة باعتبار العهد فلا يقول جائني غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد
يقال جائني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه قد يقال جائني زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف
باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام وح حيث لا يكون قرينة توجب تعيين البعض يتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب
بخلاف ما دونه من المراتب لتردده بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا
كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه وذلك بان يقال اضافة الجمع الى النكرة لا توجب التعيين من حيث ما اضيف
اليه نظرا الى ابهامه بهذا الاعتبار وان وجب التخصيص فلو لم يعتبر المضاف في الجمع ح باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين زاد فيه
الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع تنظر الى كون الابهام فيه ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها
فيكون بحكم اقرب المجازات فيجب الحمل عليه بعد تعذر الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه مط كما يظهر بالتصفح في موارد
استعماله لا يقال يمكن التمسك في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيهه ان يقال ليس المراد بالمضاف الطبيعة من حيث هي لما مر بل من حيث الفرد
بحيث لا قرينة على ارادة البعض يتعين الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظاهر من تعريف
المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او تميزه في الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور
والفرق بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين لشيء من مراتبها لدى السامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف المفرد فان مدلوله الماهية والجنس
فيمكن اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسي او حضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام او النوعي كما في المقام او الشخصي كما في العهد ولا يشكل ذلك
بانه يستلزم تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف فان افاد التخصيص واعلم ان بعض الاصوليين صرح في
بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء فيتناول الاية
والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه فان قولنا اعجبني ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر
منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكره بل لوقوعه في سياق ما هو في معنى النهي كما مر التنبيه عليه في محله فصل الاكثر على ان الجمع
المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع
ولا بين المنون منه وغيره نعم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من افادته العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم التبادر
موضوع للماهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على الفردين والماهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد
حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة في التنكير التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخل عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق
لا على التعيين فيتردد بين الجميع وما دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع الظ ان لا نزاع في صلوحه للجميع على البدلية وان كان ينافيه قول
العلامة التفتازاني لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في
كونه ظاهرا في العموم على حد ساير الصيغ هذا ثم ان عندي على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد وعلى لحوق التنكير به اشكالا ان ينبغي التعرض لهما
ولدفعهما ليتضح المرام ويتحقق المقام الاول ان قضية كون اداة الجمع حرفا وكون الحروف باسرها موضوعة بالوضع العام للمعاني الخاصة
على ما حقق في اوايل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوصيات من المراتب التي فوق الاثنين دون القدر المشترك بينها لانه كلي فينافي وضع
الحروف فلحوق التنوين به يوجب ظهور ان التنكير عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع والظ ان هذا لا يتحقق في حق الجميع اذ لا تعدد
في مصاديقه الثاني ان التنكير لا يخ اما ان يكون لاحقا للمعروض عليه صفة الجمعية او لنفس الوصف والاول يوجب التدافع بين مفاد التنوين
الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثاني بعد ما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معنى في
ذاتها غير ملحوظة لنفسها بل الملاحظة حال ما تعلقت به بدليل ان الدال عليها حرف وما بحكمه بالاتفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها
بوصف او تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد في قوة الحكم ويستدعي كون الموصوف والمقيد متصورا لنفسه ملحوظا في ذاته والى
هذا ينظر ما نبه من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله عليه لفظا فان جوازه من الامور الجلية التي لا يعتريها وصمة
الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجهه ان الحروف حيث كانت موضوعة لمعان آلية ملحوظ
بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان مدخولها معاني مستقلة بالذات ملحوظة في نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعي
كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف في الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال وتعلقه بشيء عبارة عن قيامه به فلا يتعلق بمثله وقد اشتهر بين علماء الميزان في بيان الفرق بين الموجبة

والجمع المنكر

المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة نشاء لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق
انهما تشتركان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول وانما الفرق ان تعلق السلب في المعدولة متعلق متقدم على اعتبار النسبة في المحمول اعني
لفظ المحمول محمولا وفي السالبة متأخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المثبت وتتعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي ان ينزل
كلامهم هذا ونظايره عليه وجه دفع الاول ان كون الجمع موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة بوضع الحروف وذلك لانه
معنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احكام خصوصيات افراده كما في
اسماء الاشارة والضماير او خصوصياتها ما جعل ذلك المعنى آلة لملاحظة حاله كما في الحروف باسرها فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظ
به حال ما دخلت عليه المرتبطة به حتى انه لو تعدد ذلك المعنى في مدخولها كان للقدر المشترك بين الكل لا انها موضوعة لخصوص كل فرد من افراد
الابتداء للقطع بان المفهوم منها في قولك سرت من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه مُقيّدًا
هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتبر به من اللحاظ والآلية في كونه جزئيا حقيقيا بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه فكون اداة
الجمع موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل
مرتبة من المراتب ايضا لانه ايضا كلي وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم عليه وجه دفع الثاني ان النكارة ليست لاحقة لوصف الجمعية
ولا لموصوفها المجرد عن اعتبارها اعني مدلول المفرد من الماهية من حيث هي بل لاحقة لتمام مدلول الجمع اعني الماهية المأخوذة باعتبار تحققها
فيما زاد على الفردين ولا ريب ان الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار صالحة للكل كصلوحها للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب ترددها بين ما
يصلح له من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جائني
رجال من اهل الدار فان الظاهر منه عدم مجيء الجميع وعدم العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتبين عدم الثاني **هذا**
تحقيق المقام على ما ساعد عليه النظر الجلي والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل غالبا على مادة موضوعة للجنس وعلى هيئة او اداة موضوعة بوضع
حرفي لملاحظة الجنس اعني مدلول المفرد مقيدا بمصداق من مصاديقه ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ترديديا
بمعنى ان تقييده بكل مصداق على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه الا انهما موضوعان بهذا
المعنى بوضع واحد كما في المثنى فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالتشخص وان افترقت من
حيث ان المعتبر في المفرد تقييده بتشخص واحد وفي المثنى بتشخصين وفي الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين
في مدلول مدخولها حال الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك في اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول
المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير الاول ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى نفس الحقيقة
لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولهما الطبيعة المقيدة
بمصداق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة المأخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة ولا يشكل ذلك بنحو كليين
وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول الكلي والجنس والنوع وان كان المعروض
لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمقايسة ومما قررنا يتضح ايضا ان التنوين الداخلة على الجمع اما للنكارة فيكون مؤكدة للنكارة
المعتبرة في مدلوله بل متمحضة اياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف معها فان مفاد الجمع الماهية المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط
اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه باداته كلام العهد والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل عليه
التنوين المفيدة لذلك او لتجرد التمكن وربما يؤيده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم فيه بنون الجمع هذا **واحتج**
من ادعى انه يوجب الاول بالقطع بان رجالا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لاحاد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم
فيما يتناوله كذلك يجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من المراتب وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب
والجماعات بل انما يقول باختصاصها بالمرتبة الاخيرة فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان يقول فكما ان رجلا لا يختص بشيء من احاده
كذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجميع لتساويهما في الصلوح ولزوم الترجيح من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض دون بعض
دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص بالعموم وان اريد الحاقه به في عدم الدلالة
على العموم فقط اتجه عليه ان يقال لا نسلم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس احد مصاديق
المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فتدبر **الثاني** لو قال له عندي عبيد صح في تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان
للعموم لما صح واورد عليه بان هذه دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا واورد التفتازاني وغيره بان معنى العموم جميع عبيد لا غير كما في

قولنا عندي العبيد ولا قرينة على نفي ذلك وهو جيد حجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع
حمل على جميع حقايقه فكان اولى **والجواب عنه** اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وثانيا
الجواب انما يستقيم اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع
لخصوصيات المراتب هذا وان كان ظاهر كلامه وقوله الا انه في نفسه بعيد بل ربما كان راجعا الى القول بان المشترك ... في حكمه عند الاطلاق ظاهر في
جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه تضمنا فالنقض المذكور منقوض بان ... فردا من حيث انه جميع
الافراد ليس بعد الاحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون
الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقايقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع حقايقه **وثانيا** بان الجمع ليس حقيقة في كل
مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها وهذا الجواب قد اختاره الفاضل واعترض عليه التفتازاني
بان كل مرتبة من المراتب فهي من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها
بخصوصها كما اذا جائك زيد وقلت جائني انسان **وهذا الاعتراض** لا يخلو من ضعف لان كلام المستدل في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها
وانه لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة
ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن كلام المستدل مع ان على تقديره لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هذا وللمستدل
ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير ان يكون الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعلها قرينة على كونه مستعملا باعتبار الفرد الاتم وهو الجميع فالتحقيق
في الجواب منع الاولوية المذكورة لان مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه على ما سبق **واعلم ان ما ذكره** المستدل من ان الجمع حقيقة في كل
مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره وجهين الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المفرد
المنكر في كونه حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يأبى عن هذا قوله فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون الجمع على التقدير المذكور
الا حقيقة واحدة فانه لا يرتبط معاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والمرتبط انه مفهوم واحد كمفهوم مادته وان
تغاير قيوده المعتبرة على وجه البدلية لخروجها عنه لخروج لحاظ حال الغير به عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان ذات الحصة اعني الماهية
المضافة متحدة في مواردها وان تعددت اضافاتها وقيودها ولا ينافي ذلك جزئيتها حيث نصحناه الى الجزئي ومثله الكلام في المجموع على ما حررناه
الا ان القيود المعتبرة عندنا مصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال في المفرد المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يجعل
تعدد حقايقه باعتبار تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوجه المذكور **الثاني** انه موضوع باعتبار الهيئة بالوضع العام بازاء كل واحد
من المراتب بالخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها في كونه حقيقة في كل مرتبة على التعيين فيتحقق
له حقايق كاسم الاشارة وكل من الوجهين لا وجه له **اما الاول** فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب
المراتب كما يقال اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم **واما الثاني** فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما كان
قولنا اكرم كل رجال للافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد الثاني يقضي ايضا بفساد الاول بل الحق انه انما موضوع للقدر المشترك بين
المراتب كما يراه الفاضل وغيره او لخصوص مصداق من مصاديق ما فوق الاثنين كما حققناه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه
الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقها قدر مشترك بين
افراد كثيرة صادق على موارد عديدة كمفهومه المقيد بمفهوم الواحد والاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على
الوجه المختار فان الطبيعة المتحدة بالمصداق والمصاديق لا تكون الا جزئية **واعلم انه** يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المستدل في
الجمع على اشتراكه بين المراتب اشتراكا لفظيا ورده بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه
عند عدم القرينة ولا خفاء في بعد التنزيل المذكور لاستلزامه القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعا بوضع عام
غير متناهية وهو واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتهار نقله مع ان احدا لم ينبه عليه **واما ما اورده**
عليه من كونه مجازا فيبتنى على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في اداة الجمع وهي من المفردات وقد عرفت
في محله ان المختار عندنا المنع من ذلك مطلقا الثاني انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير مخصص والجواب
اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قطعا ولا لواحد فيكون مختصا بالبعض ويلزم الفساد المذكور واما ثانيا فبالحل وهو انه لا
يلزم من عدم اعتبار قيد وهو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما للقدر المشترك بين العموم والخصوص
فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق على البدلية فلا يتعين احدهما الثالث ان هذه اللفظة

محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج يحكى عن الشيخ واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايض وهذه المعارضة كاصل الحجة يحتمل وجوها يصح على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض ان اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل به عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاميا وثانيا بانا نمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب قطعا مرادا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الذي يقوم عليه دليل وليس فيه ما ينافي الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا بل يكفي فيه التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل واليه ينظر كلام المجيب هذا على ما يساعد عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون فظاهر ان ارادته لا تقتضي ارادة شيء من الخصوصيتين او رجحان ارادتها فان صدق على الاقل حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فيبطل ما وقع في الجوابين من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته **نعم** يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لا محالة لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد **فالصواب في الجواب** ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجمع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان المفصل لم يتعلق بالافراد اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم على القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وبهذا يجاب على المذهب المختار في الجمع ايض ويختار في الجواب على التقدير الثاني ما ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مساجد طاهرة او احل الله عقودا فان ظهوره في جملة من المساجد او حليته جملة من العقود لا على التعيين غير معقول ومع بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد تقدم نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب والسنة على اثر **فصل اختلفوا في اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه** على ما دون الثلثة مط ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومنهم من يحكى من تجويز الجواز الى الواحد ايض وهو جيد حيث ما ساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولتحرير محل النزاع فنقول الظاهر انه لا فارق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه ضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد بالجمع عنوان هذا المبحث ما يعم هذه الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسمان الاولان بقسميهما ويكون الباقي داخلا في النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار عبارة عن مطلق الضم واطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنهي من دعوى الوفاق عليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او تحصيل النزاع بمن تاخر عنه وكان هذا اظهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ ما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صادق عليهما وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول النزاع للبقية باعتبار المعنى والتبعية واما نحو نحن وانا ونصب بعضهما فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما الجموع المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة ومجازا فما حكاه العضدي عن المنهي من ان نحو صغت قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو ظاهر غير سديد فان ظاهر اطلاقهم يابى عن ذلك مع ما فيه من التزام الاشتراك في الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فالوجه ان نحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك غير بعيد نظرا الى وقوعه

في اقل ما يطلق عليه الجمع

الكتاب

الكتاب العزيز ثم الظاهر منهم ان لا فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون زوجا او جمعا فكما ان اقل الاول على القول بالثلاثة ثلاثة افراد كذلك اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلثة جموع والى هذا ينظر قول من قال اقل جمع الجمع تسعة الان ونقصد غير نايب هذا وقد حكى المحقق الشيرازي عن العلامة عن الفتوحات المكية ان مؤلفها قال رايت رسول الله في بعض الوقايع فسئلته عن اقل مراتب الجمع فقد ذهب قوم الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال انا اخطاء هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل يقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان يعمل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وجمعه خفاف ولا يطلق على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو محل نظر **اذا تمهد هذا فلنا** على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلاثة عدم تبادره منه وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه على الاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم تنزيلا لغير الجماعة منزلتها او نحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى وانا له لحافظون ان المراد به هو الله تعالى وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعيرت منه للعظمة وجردت عن معنى الجمعية ويمكن ان هو الله تعالى مع الملائكة الحفظة بامره وقد فسر الناس بعض الناس في قوله تعالى الذين قال لهم الناس نعيم بن مسعود وحده عبارة في الفرد وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين علي ع كما نطقت به جملة من الاخبار وعيرها وغير ذلك **احتج القائلون** بانه حقيقة في الاثنين بوجوه منها قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهرون ومنها قوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة **والجواب اما عن الاول** فبان الاجماع انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا من الاية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايضا فالاستعمال على خلاف الاصل كما حققناه سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادة ما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد ان صلوة الاثنين فما فوقها صلوة جماعة فيقدر طرفا الاسناد او انها بحكم الجماعة في انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا بيان موضوعات اللغة **وقد يجاب** ايضا بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنهي او تريد به معناه المصدري والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناها الاسمي حقيقة ايضا فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادره منهما وعدم تبادر ما دونه على ما يظهر من العرف **احتج القائلون** بالمنع مط بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا باخوة وانه لو صح الاستعمال في الاثنين لجاز جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد عالمان ورجلان واجيب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثاني بمنع الملازمة لانهم يراعون في ذلك صورة اللفظ ويستبعد العضدي ما اصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز جاءني زيد وعمرو العالمون نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني وغيره بان مقصود المجيب مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في التثنية او حكمية كما في العطف والاظهر على ما اخترناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب ثبوته مط كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد الموجب لجوازه فيها والسر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطردة في جميع الموارد **تنبيه قد اشتهر بين النحاة** ان اقل جمع القلة ثلثة الى العشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا حصر له وربما يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف اذ صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر من عدم تعرض علماء الاصول لذلك اطباقهم على فساده ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا يفرقون بينهما لكن التزام مخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخ عن بعد **ثم اعلم** ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما فوق الواحد وهل هو منقول في عرفهم الى ذلك او تجاوز تشهد وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العرف **فصل لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد فرد من احاد مفهومها** فتارة بالنصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت مقرونة بمن ظاهرة نحو وما من دابة او مقدرة نحو لا رطب ولا يابس وكذلك شيء وديار واحد ونظايرها اذا وقعت في سياق النفي مط كقولك ما شيء عندك وليس احد في الدار وليس بها ديار وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة فيما عدا المذكورات في سياق ليس وما يشابهها من ولا التنافيتين كقولك ليس رجل ولا رجل وما رجل في الدار **وانما جعلنا** هذه من باب الظهور دون النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي كما هو الظاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه فيقال ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاول فانه لا يصح ان يقال لا رجل او ما من رجل في الدار بل رجلان وليس فيهما السبيل النشاو هكذا **وما يتوهم** من ان جواز الاستثناء منها ينافي نصوصيتها في العموم فمدفوع بانه على الوجه الذي نختاره في الاستثناء

في عموم النكرة في سياق النفي

مدفوع

مدفوع بان المراد بكونه نصا في العموم مختصه له بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غيره مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يختص للعموم هذا تحقيق ما ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاءني رجل يقتضي العموم بالنسبة الى جميع افراد الرجل وقولك ما جاءني رجل عالم او لا رجل عالما في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندكم من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يلحق على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب به مستلزما لسلب جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وامتنع قولك بل رجلان او بل رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه بلا واسطة ينافي ثبوتهما وان اريد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب بمثابة النفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط لا فلا جرم يكون العموم على حسبه فصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تنافي لانهما لا يشتملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة بل بشرطها فظهر ان النكرة في سياق النفي نص في العموم مطلقا من غير فرق بين ادواته وموارده وبطل فرقهم بين لا النافية للجنس وبين سائر ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاول نصا في العموم وغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة والثاني ظاهرا فيه متشبثين فيه بامتناع عطف المثنى والجمع ببل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند العطف فرد لا بشرط فهو خطاء ظاهر مما بيناه وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه لا يقتضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فمخالف لما يشهد به صريح العرف بل العقل فان فرد بشرط لا ماخوذ بشرط نفيه يقتضي نفي جميع احاده وان ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل ففيه ان المنفي ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي الجنس لا تدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها ببل لانه انما يصح اذا كان المنفي فردا بشرط لا واما غيرها فيصلح لنفي الجنس والفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان يحمل كلامهم على ان التي لنفي الجنس وما بمعناها صريحة في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه وان كان صريحا في العموم في الجملة ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا يفيد العموم في سياق النهي كالموصول في قولك لا تهن من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا تهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون مثل هذه المعرفة في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة النكرة للعموم مختص بما اذا وقعت في سياق النفي حتى انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم يفده وضعا بشهادة العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله كما في العام الشمولي لا فيما لولاه لجاز دخوله كما في العام البدلي وان اراد مجرد الجواز فعدم اطراده ممنوع حتى اذا وقع في سياق الاثبات ثم نقول ينبغي ان يفسر النكرة في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيندرج مثل كل في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى مبهم لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه العهد الذهني والعلم الجنسي اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق ولا تدن من اسامة ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما مر بالنسبة الى ذلك وكذا الحال في المعرف بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايضا نحو لا يوجد القتل ولا تفعل الزنا ولا تصنع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق في نفي جنس الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري لرجوعه الى النفي وكذلك نحو كف واحذر واجتنب مما يفيد مفاد النهي وقد يلحق به الشرط ايض وهو حسن ان اراد العموم كميا ومهما فانهما كما يفيدان عموم ما يقع في سياقهما من فعل الشرط وتوابعه فقولنا متى جاءك رجل فاكرمه يتناول جميع افراد المجيء والرجل ولا يبعد تعميم الحكم الى وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا لعموم العام لافراده مما يفيده من باب الظهور والاطلاق كاذا ولا فرق فيما مر بين تعلق السلب وشبهه بالنكرة او بما يتعلق بها ولو بواسطة او بوسائط فيدخل لفظ كل في قولك لا تكرم ما ... ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذا المثنى ولهذا قيل عموم المفرد في النفي اشمل من عموم المثنى وعمومه اشمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد ظاهرا وقع في نفي احاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمثنى وبخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويشكل بان

هذه نفي الجميع كالمفرد **فصل اختلفوا في ان الالفاظ التي وضعت للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون** خطابا للغير الموجودين ويعمهم بصيغته او لا فذهبت الحنابلة على ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين غير الموجودين في زمن الخطاب كما هو الظاهر فيما فسر بغير الموجودين في زمان الوحي الا ان ظاهر اللفظ المذكور والادلة الاتية لهم لا تساعد عليه ولتحرير محل البحث فنقول النزاع في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعة بازائه حقيقة فيهم على الاول دون الثاني الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب على المعدومين ولو مجازا او عدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على تناول الفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه والظاهر ان النزاع المعروف انما هو في الوجه الاول بل هو ما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجهين الاخيرين وان احتملها اطلاق منعهم لان حججهم المعروفة لا تساعد الا على منعه وجوابهم عن حجة المثبتين يفصح عن ارادته اما كلام المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايضا على تقدير ان يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجيه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ والذين امنوا عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى المضي ليس من موضع النزاع في شيء وان احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب احد في انهما في قوله تعالى ملك الناس وفي قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب بل مستا... ولان لهم ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي التنجيزي كما يظهر من تحريرهم لمحل البحث وقيام علية ظاهر حججهم واما الخطاب النفسي الذي يزعمه الاشاعرة فقد حكي عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة شخصيا كان او نوعيا وبالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واجتماعهم شرائط تعلق الخطاب بهم كما سيأتي والظاهر انه خارج عن محل البحث فان اطلاق الخطاب على ذلك مجاز ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك زيد قائم وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما مر يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما متساويان في وجه المنع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز في لفظ الخطاب على ما نحققه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من نص على التفصيل كالغزالي حيث جوز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عندي امتناع تعلق الخطاب اللفظي التنجيزي بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل بغير الحاضرين مطلقا وجواز تعلقه بهم مجازا مطلقا حيث يشتمل على فائدة فلنا في المقام دعويان لنا على اولهما ان الخطاب على ما يساعد عليه العرف عبارة عن توجيه الشخص الكلام في الخارج نحو الغير للافهام به وهذا يستدعي تشخص الكلام الى الغير تحقيقا والظاهر من المغايرة الحقيقية ومحلها الاعم منها ومن الاعتبارية فيعم مخاطبة الانسان نفسه واطلاقه على توجيهه اليه بتقدير انه بمنزلة المعدوم او غير الحاضر منزلة الموجود والحاضر و على توجيه المدلول اعني المعاني المرادة وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا او نوعا وعلى الاعم من قسمين منها او من اقسام مجاز لشهادة التبادر وتبادر الغير وصحة السلب مع اولوية المجاز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقة في المعنى الاول فنقول حصول هذا المعنى يستدعي عقلا امرين الاول مقارنته وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول فلان توجيه شيء نحو شيء واشارته اليه يستدعي تميزا فيما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارجي لا تميز له فيه حال عدمه فيمتنع التوجيه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجيه وانشائه ولا نرجع التوجيه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون تحقق المبلغ اليه بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجيه امر يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التي لا يعتريها ريب الارتياب فيمتنع وقوعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الموجه اليه بمعنى كونه بحيث يسمعه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع التوجيه والابلاغ الى المخاطب ولو اعتبر فيه كون التوجيه للافهام كما يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبر مع ذلك حصول الافهام به ايضا كما هو الظاهر من موارد استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر ايضا وعلى هذا فحيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يختص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئه كالكاف الاسمية في جئتك والتاء المفتوحة في ضربت و اخواتهما فانها موضوعة لتشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه اله لتعرف حاله او لا وجه كيا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادى المخاطب كل ذلك بدليل التبادر كما يفصح عنه التصفح في موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشيء وانصرافها اليه يوجب تميز ذلك عندها اكمل تميز حتى يرى كانه امر

مخصوص حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكرك لمن يكره هو تعاديه ايها اللئيم
الخبيث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخاطبه لتسند اليه بما يليق به عنك بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال خطابك وغير الحاضر
وهذا شايع في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى قياسه الخطاب الى الملتفق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر ومنه قوله تعالى فمن تبعك
منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب تعرانيا انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي
او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه
المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين فانها في الاول واقعية وفي الثاني تقديرية
على قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما يلتزم التجوز في هذه الالفاظ في نظاير المقام من حيث
معانيه الحرفية دون الاسمية **واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات** فان فرض اشتمالها عليها فانما تتعلق بالمخاطبين بها على تقدير
وجودهم بالشرايط المعتبرة ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر لو اتضح
من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على ما سبق الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق و
الكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملها بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد ينشأ طلبا مطلقا غير مقيد ووقوعه بشيء
كذلك قد ينشأ طلبا مشروطا مقيدا ووقوعه بحصول شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف تعلقه به
على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم ينسخ ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعميم على مثل
هذا المعنى الا ان في خطابات النبي ص والائمة خروج عن الظ من غير مستند لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى خطاباته
تعالى فغير بعيد ان جعلناها من الخطابات الشخصية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة جبرائيل والنبي ص فالذي كان
يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايض والتجوز حاصل على التقديرين مع ان التزام اختصاص تلك
الخطابات لاهل المجلس مطلقا او خصوص المجلس الاول تعسف ظاهر والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم
والى غيرهم للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما هو المقصود
في المقام من تعميم الاحكام مع انه يمكن ان يجعل ذلك قرينة على التعميم وان قلنا بان الخطاب حقيقة على التقادير الاول ولا يتوهم انه يلزم على
هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين او الموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم
مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله الحقيقي اذا اطلق واريدوا منه خاصة واما اذا اطلق واريدوا منه
مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازائه فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة واما ما ذكره بعض الافاضل
من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرايط التكليف فهي تختلف بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له اندرج تحته وفي هذا
امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصلح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب
دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه منجزا كيف ولولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم
منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي بالنسبة الى افراده الذهنية او الخارجية الحادثة عند توجه المخاطب
اليه كما سيأتي ولكنه بعيد عن سياق كلامه واما ما يتوهم عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فقد بينا ما فيه في مبحث الواجب المشروط
واعلم انه كما يصح الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح بشخص اللفظ والخط كذلك يصح بنوعيهما
وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعذر ضبطها ولا لتشخص الكلام على التعيين او على البدلية لعدم دلالتها
عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات اعني ما يقع التلفظ بها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية
منطبقة على جزئيات متكثرة ولا يتخلف عنها في الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان اللافظ يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد
توجيهها اليه لتفهيم معانيها كذلك الراقم يخاطب بما يخطه فيوجهه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها
ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في المكاتيب المتداولة او غير معين وان اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين
اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف على تلك الرقوم ولا يقدح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما تقدم
عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد
تحققاته الخارجية او تعدد تحصلاته الذهنية الناشئ من تعدد تصوراتهم له مع احتمال ان يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قيل
اعلم ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان واحد وخوطبوا بالخطاب الواحد تنزيلا لهم منزلة شخص واحد بل صنفاتهم من اولها الى اخرها خطابا

الى الناظرين

الى الناظرين اليها ممن لهم اهلية النظر فيها وان لم يشتمل على لفظ خطاب كما اشتمل منها وندركه قولهم في مفتتح الكتاب بحمدك اللهم وشكرك
ولذلك لا فرق فيما مر بين الخطوط التي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في المكاتيب او قصد بانواعها اعني القدر المشترك بين كل من
منها وبين غيره من الافراد كما في الكتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه ما يرسمونه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ الماخوذة من
نسخهم ايضا موجهة الى الناظرين اليها لتحقق النوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكاية او الاختصاص العرفي ليتحقق التميز و
لا ينتقض اعتبار الكتب بما بين ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط ونحوهما دون التشخصية لانتفاء الفائدة
المعتد بها في حقه فكما ان الواضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه له كذلك لم يضع شخصا من
الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه له فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالتشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن التشخص موضوعا فكيف
يتحقق التوجيه به اذ لا وجه لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان التشخص في الخارج عين النوع فتوجيهه عين توجيه الاخر
في الخارج وان تغايرا في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المقصود في احدهما توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ
الموضوعة للخطاب اذا استعمل في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر توجيهه باعتبار موارده وافراده فهما في الحقيقة اعتباران يطرآن
على توجيه النوع **هذا** ويمكن ان يجعل الموضوع في المقامين نفس الجزئيات بان يكون الواضع قد لاحظ القدر المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته
بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى
تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بخصوصيات النقوش ومداليلها من خصوصيات الالفاظ المتصورة والملفوظة و
توضيحه ان المخاطب بالخط نوع الكلام الذي يؤلفه ويتوصل بملاحظته الى ملاحظة خصوصيات افراده المحدثة عن القاصد وكانه
كلامه وما قام مقامه يوجهه الى من تعلق قصده بمخاطبته وعلى قياسه الكلام في النقوش **ولا يخفى** ان تسميته ما عدا توجيه شخص اللفظ المعين
خطابا مجازا كما عرفت في مفتتح الاحتجاج لكن لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم يكن من الالفاظ الموضوعة للخطاب اذ المحقق هنا نفس الخطاب
نعم في الكتاب لا يخ اما من قبيل الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه للخطاب بالالفاظ ايض
على تقدير ان الخطاب بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش وهنا اصل على احد تقديريه تبع على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب بالنوع او
بالتشخص او بالنوع من احدهما وبالتشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين حال الخطاب او الحاضرين
او غير معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية من الموجودين حال الخطاب
والحاضرين لا بالكتابة لعدم نزولها على الظ كذلك وان كان في بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ التشخصية لان التشخص انما كان يبلغ غير
المخاطبين بها غالبا من جبرائيل والنبي ص وانما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيستدعي توجه الخطاب اليهم على هذا الخروج عن الظ بارتكاب
التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام فيتعلق خطابه تعالى
بكل من يصلح لان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين والمعدومين كتعلقها بالموجودين والحاضرين ممن لهم اهلية الفهم وغيرهم وان توقف
بناء غيرهم في تعيين مراده تعالى ولو غالبا على تقليدهم ويحتمل انه تعالى خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله لتشخص ما خاطبهم به اما
اولا او مطلقا بمعنى انه انشأ الخطاب بكلامه بتنزيله منزلة كلام نفسه كما هو قضية كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذي
يخلقه تعالى في الهواء ابتداء كما في مخاطبته تعالى لموسى ع وفيه تعسف والفرق بين وبما حققنا يتضح ان النزاع المعظم مع الحنابلة انما في جواز تعلق
الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين وفي قيام الدليل على ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك في صدر
المبحث والا فجواز استعمال لفظ الخطاب في غير الموجود او غير الحاضر في الجملة مما لا مجال لانكاره **ثم الحجة المعروفة** للمانعين من الاول
القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة والثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم
وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم بالمنع احق لكونه عن الفهم ابعد **واجاب العضدي** عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب للموجودين
والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا وهذا شايع في الكلام يعرفه علماء البيان وانت خبير
بان هذا الجواب مما لا اساس له اذ الدليل المذكور على ما استظهره الا في محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي الشفاهي
لظهور ان اللفظ بعد التغليب وتنزيل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطاب الحقيقي نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ النداء
في المعدومين مطلقا كما يوهمه اطلاق الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان التزامه المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين
مما لا وجه له على هذا التقدير ايضا فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين وما بحكمهم من الجمادات ونحوها في الجملة بتنزيلها
منزلة الموجودين ذوي العقول مما لا يكاد يخفى لاشتهاره في النظم والنثر اللهم الا ان يدعى عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعالى لانتفاء الفائدة

في حقه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي واما بالنسبة الى غيره فتم فان الذي يستفاد من بعض الايات و
الاخبار ان لجميع المخلوقات حتى الجمادات والنباتات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدرك به بارئها وصانعها وتسبحه وتقدسه
بحسب تلك الشعور والادراك قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل شانه والطير صافات كل قد علم
صلوته وتسبيحه وقال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل الاية على ان الله تعالى يخاطبها وهي تخاطبه بما
يناسب حالها قال تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية وقال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين وقال وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقال جل جلاله ويوم نقول لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد من الايات الى غير
ذلك **واجاب عن الثاني** بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا ورد بان هذا انما يرد اذا كان
استدلالهم بعدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف لا على وجه التنجيز بل
استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب الا
ان الاستدلال لا يخرج عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان يكون
الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وظاهر هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة ما لو اراد ان الاستدلال بعدم توجه
الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يرشد اليه انه جمع الضمير في المستدل به وافرده في المستدل
عليه والا لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني نعم يرد على الدافع ان مقصود المجيب
على ما يظهر من كلامه ان لا منافاة بين ان يعم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء
الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يات عليه بحجة بل
اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي في ذلك
بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب لم يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف وانما عنى ان الادلة انما تنفي تعلق
التكليف لا تعلق الخطاب ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما اورده بعض الافاضل عليه من انه انما يتجه لو حرر النزاع في شمول الخطاب للمعدوم
وضعا وعدمه واما لو حرر في دخوله في المراد وقرر الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذ لا فائدة في تناول الصيغة لهم
بعد تسليم خروجهما من المراد اذ لا يكون ذلك منعا الحكم الاصل لا للاولوية فان منشائه عدم الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد من الخطاب
فانه قد يتخلف متعلقهما كما في الامر الغائب وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او اختلافه كما في قوله حج ان استطعت
مع تاخر زمن الاستطاعة عن زمن الخطاب فكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا على امر غير حاصل فمقصود المجيب ان
الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل **احتجت الحنابلة بوجهين الاول** انه لو لم يكن الرسول مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات
التي تتناولهم الثاني ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول
بانا لا نسلم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة كذلك يحصل
لغيرهم بنصب الدلايل والامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن **الثاني** بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه الخطاب اليهم
بل لعلمهم بثبوت حكمه عليهم للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد التفتازاني على الجواب بين شيوع الاحتجاج
ان الادلة الاخرى ان تضمن قبيل الخطابات اوما يرجع دليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ المفيد انها لا تتناول المعدومين ايضا
واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع او بنصوص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين المعدومين بطريق اخر غير تناول
الخطاب لهم كما في قوله صلى الله عليه وآله الجهاد ماض الى يوم القيمة ولا تجتمع امتي على الضلالة انتهى والاظهر في الجواب ان يقال ثبت الحكم في حق المعدومين
بعد بلوغ اخبار الموجودين واعلامهم بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف فان تلك الاخبار تكشف عن عموم
مفاد الخطاب عند الوجود واستكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم من الخطاب فظهر ان المحتجين المذكورين لا ينهضا بابطال
العموم سواء اريد به عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع **وقد يتشبث** على الاثبات بوجوه
اخر منها قوله تعالى كن عند ارادة الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه هذا متعلق بالمعدوم والا لكان تحصيلا للحاصل هو محال من الوهن
والضعف اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظة والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك
في ذلك قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين في دعائه المعروف منه عليه السلام اراد ذلك الاشياء فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة

وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك وان سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه منه محال بل المراد الامر
المذكور انشائه بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه تعالى باللفظ للجمادات والاعراض
حتى المعدومة منها مطلقا وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده ومنها ان دليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين
في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لانه ان اريد ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينهما
من الاختلاف بحسب التقدم والتاخر الزمانيين ان وقعت اليه تعالى كانت على حد سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل هو مما كان اعترافا به وان
اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية وان اختلفت ازمنة وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه
زماني غير مستمر فكيف يتساوى نسبتهم اليه لو التزم باستمراره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان
وهذا في غير زمان وجوده فاسد لما مر من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول
الامتثال او انعدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل على الاول والتكليف بالمحال على الثاني **واجيب ايضا** بان خطابه تعالى لما كان منه بتبليغ
الرسول لم يعتبر فيه وجود المخاطبين **واعترض عليه** بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما
وفيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر وح فلا يتصور العموم فيه ومنها انه تعالى خاطب الناس قبل خلقهم بقوله
الست بربكم كما هو نص الاية فلو كان مستحيلا لما وقع وضعفه ظاهر ايضا اذ لا نسلم ان الخطاب هناك للمعدومين بل للموجودين لانه تعالى خلقهم في
عالم الذر ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تعالى قبل ذلك واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وتدل عليه بمضمونه جملة من الاخبار واما
ما قد يقال انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تعالى خاطبهم بالاحكام في عالم الذر ففيه انه خروج عن المبحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب
بالمعدوم والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عموم الخطابات الواردة في ظاهر الشريعة ودعوى انه متوجه الى الموجودين
في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي يستوي مجاز قرينة ومنها ما ورد من الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا
وقول لا بشيء من الاء ربنا كذب بعد قول فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك يدل على ان القاري مخاطب بهما والا لما حسن قول ذلك بعدهما
ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب الخطاب بدليل عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا
لا ترفعوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة نظر لامكان تعميم حكمها لا سيما بالنسبة الى قوله ولا تجهر والا ماتوا بالقول والاظهر في الجواب
ان يقال ما دل على استحباب التكلم بذلك اللفظين لا صراحة له في كون اللافظ بهما مخاطبا بذلك الخطابين على الحقيقة اما في الثاني فظ
لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في **الاول** فلجواز ان يكون المقصود
منه التلفظ بذلك تنزيلا لنفسه منزلة احد المخاطبين به بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع ما يكون منبئا للقبول مستعدا للامتثال و
خص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قيل من ان قول لبيك في الحج
جواب عن نداء ابرهيم حيث امره تعالى بان يؤذن في الناس بالحج ففعل هذا **ومنها** قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ بتقريب جعل الموصول
مرفوعا بالعطف على الفاعل او منصوبا بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا واوفى دلالة
ورد بان الانذار بالقران لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذرين بل يجوز ان يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم ثم ان ذلك
بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة تظهر في مقامين الاول في ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين
لا يجب عليهم الفحص عن مدلولها بحسب عرف الموجودين ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا
يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها
عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها
عن ظاهرها عندهم وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف فيما فهموه من تلك الخطابات لا في العمل بظواهر تلك الخطابات عندهم فان ما دل
على ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تعالى في الاولين هو حكم الله في الاخرين وامثال ذلك انما يقتضي
الشركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول تحمل
على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان يتحدوا في الصنف مع الحاضرين او
عدمه واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم ان اتحدوا في الصنف وذلك كصلوة الجمعة حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور
السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط
بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين الشرط وان جعلناه متناولا لغيرهم ايضا دل اطلاقه على عدم اعتبار

الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين نظر اما
في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر ينضح الفساد ضرورة عن منهج
السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لها مطلقا ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات
ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجر بها دائم على شيء منه وكل من تتبع الاخبار يتبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على مخاطبات
الائمة لغيرهم من السائلين في دعوى افتضائهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما فرع على القول بالثاني من حجية
ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد واضح الفساد من سابقه فانا بعد ما ثبت لدينا من طريان النسخ والتجوز والتخصيص
والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما نجده من تلك الظواهر قبل الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور و
الافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في تلك الموارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعتبرة وهذا ايضا مما لا فرق فيه
بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد في الصنف حتى الكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله يوجب هدم اساس الشريعة وسلبها
الاحكام بالكلية كما قيل والمرء يشبه ولان المراد اعتبار الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله مما قام
الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام فلا يلزم على تقديره انتفاؤه حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من الانهدام والانسداد
نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف ينفي اشتراطه بالكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله والاعتذار بان التكليف منفي اشتراطه بالكون في زمان النبي والاعتذار
بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط انما يستقيم حيثما يتم الشرط دون ما ينقطع كالكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله واحتمال قيام
القرينة الدالة على الاشتراط عندهم منفي بالاصل الاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين مطلقا كان تعلقه بغيرهم ايضا مطلقا
مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الآخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الآية على وجوب صلوة الجمعة متجه فلم يكن
هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استدامة الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم تنبيهات الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي
التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث لا يفهم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الخارجية عليه كالفحوى وكقوله حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول بانه يقتضي التعميم وهو منقدح الفساد بل ربما قيل بانهم لا يقولون ايضا بالتعميم من
حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهرا في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايتها المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها
المؤمنون فالظاهر اختصاصه بالرجال ما لم يقم قرينة على خلافه بدليل التبادر ولاجماع اهل العربية على ان واحده المذكر وهو لا يتناول
المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي
ظهوره في خلافه وما ذكر انما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع لا كلام على تقديره الثالث الخطاب بمن تستوي فيه
المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل باختصاصه
بالمذكر وهو بعيد عن ظاهر الاستعمال وما مثل من في الشمول والخلاف الرابع ان آيات الكتاب منها ما هو خطاب منه تعالى اما الى الناس
عموما كيا ايها الناس اتقوا ويا عبادي فاتقون ومثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي تخصيصه بالبعض كحافظوا على
الصلوة بناء على استظهار العموم منه او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب كما في الآيات المشتملة على خطابها
اليهم او الى شخص او اشخاص كيا ايها النبي وان تتوبا ويا نساء النبي ومنها ما الغيه تعالى لان يخاطب به النبي صلى الله عليه وآله اياه تعالى نحو قل رب اغفر و
الناس عموما نحو قل يا ايها الناس وصنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا وقل للمخلفين من الاعراب ستدعون
ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الكتاب فيرجع الى القسمين الاولين وان يكون ماموا بان يخاطبهم
بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا بحمل
فيه الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به النبي كقوله تعالى وقولوا انظرنا او لان يخاطب جبرئيل النبي صلى الله عليه وآله نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما
منا الا له مقام معلوم ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني الى جميع الناس او لان يخاطب العباد ربهم كآيات الحمد ومن هذا القبيل
ما فيهم من الادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين ويحتمله المراثي المنظومة للحسين عليه السلام والظاهر ان النزاع المتقدم في خطابات الله تعالى
يجري فيما القيه لمخاطبة نبيه ايضا وان لم يجعله خطابا له تعالى واعلم ان حكاية الخطاب خطاب الى من خوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا
اليه بل الى من خوطب به اولا وكذا الوترتبت الحكايات القول في التخصيص والمخصص مقدمة التخصيص قصر العام
او حكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل او لم يستعمل فيدخل العام الذي اريد به جميع
مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على الظاهر الموجود واخرج منه البعض كما في التخصيص بالاستثناء على ما سيأتي

في التخصيص والقول في المخصص

بالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مطلقا او لا يفارق ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما
وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما فرد قطعا وليس الحكم لاحقا له واما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند
زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل انما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق و
من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايضا ليس من
تخصيص العام بل انما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في
الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تفارق ما قبلها مطلقا فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا الغير الموصوفين
بالفسق والموجودون قبل الغاية المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم من زمن الخطاب او خرج عن الغاية
وكذلك يدخل العام الذي اريد به البعض ابتداء بان اطلق العام على الخاص باعتبار خصوصه وانما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار
كونه موضوعا له بحياله فليس من التخصيص وان قد يظهر وجه سند الاطلاق في العموم ساغ او وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال على ما
لرجل عليه باعتبار كونه علما له او لا كما في الجمع المعرف المعهود والموصول على ما عرفت تحريره ويخرج ذلك عن الحد اما لعدم تسميته عرفا تقصرا بل هو تغيير
لا حد محتملات اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله ولهم ليس الاستعمال فيما ذكر كذلك لكن
يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه مدلول لفظ آخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان
يستدعي علقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كذلك من كل لفظ لزم ان يعتبر في بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا
من الكل فيحتمل ان يقصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان من حيث انه مدلول لفظ آخر ايضا واما قصر المعهود
على بعض ما يتناوله كقولك جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد وخروجه عنه مبني على دخول قبل القصر في حد العام وخروجه
عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لاجرم يدخل قصره في حد التخصيص ومثله الجمع المعرف والموصول وقد تقدم الكلام فيه وقد
يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما
يتناوله لولا الاخراج كما يقال هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد انه يكون لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله وضعا
وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر لخروج تقييد المطلق منه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد
الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا لا
يذهب عليك ان الحد الثاني للتخصيص متناول له بهذا المعنى ايضا من منع دخول الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا
له بهذا المعنى ثم ان التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص المتصل
لان المنفصل لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علماءهم
وقد عرفت تحقيق القول في هذا الوجوه وقد يكون بالمنفصل هو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الآية فصل لا ريب في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس
مباهتة فلا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثرون الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق
النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه هو اخص من التفسير المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان و
قيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلاثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان
نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في المقام تفصيلا آخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما
من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واحدث العشرة الا ربعها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان
كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد
كثير فاجازه في الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا بد من قبل الخوض في الادلة من بيان
موضع النزاع فنقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا
في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم وللفرق بينه وبين النزاع الآتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة والحاجبي افردوا الكل منهما
مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق
النصف ولا يشكل ما ذكرناه بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي
وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل في الخاص فينافي قولهم بجوازه الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط

في جواز التخصيص في الجملة والقول في منتهاه

بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل والبعض بالنسبة
الى القائلين بانحاد بقية الاقوال دون المجموع وللثاني نمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في هذا المواضع لوقوعه في كلام البعض وتخصص نزاعهم
هنا بالتخصيص بغير الاستثناء ويحتمل نزاعهم في التخصيص بالاستثناء في المبحث الاتي قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا على المعنى
الاعم وان بعد لكن لا بد من اخراج التخصيص بالشرط والغاية ايضا بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المسوعين من الاول والفصل اعم من غيره
كما سننبه عليه في ذيل المبحث ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد العادية بعد الغاية
لظهور غلبتها غالبا وان اعتبر بحسب الازمان فقد ساواه اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه اخراج التخصيص بالصفة ايضا لو صح نسبته
الى الاكثر فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين وقوله الا عبادك
منهم المخلصين وقوله ولله الاسماء الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعموم لا تتعلق الا بالافراد المقدرة وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل
الذي ذهب اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه **ومما حققنا** يظهر ضعف ما ذكره بعض
المعاصرين من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلاثة فزعم ان كلامهم في هذا المبحث اعني مبحث التخصيص مبني على ظاهر الادلة و
كلامهم هناك اعني مبحث الاستثناء ناشئ عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققنا فالمختار عندنا ما ذهب اليه الاكثرون
من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل من حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة
كالجمع المعرف والموصولات اذا جردت عن اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص الجمع
منها الى ثلاثة والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور
خارجة عن محل النزاع كما يشعر به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين به فيما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة
انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب وهذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض
والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالاف وقد اكل واحدة او اثنين وقوله كل من
جاءك فاكرمه وفسره بزيد او هو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كذلك اذا فسره بجمع يقرب من مدلول العام فانهم ارادوا بالقبح فيه ما يساوق
الغلط كما هو الظاهر من اطلاقه في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض
المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما
ينبغي لانه انما يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه وقد اعترف بانه لو فرض ان رواية اشتملت عليه فليس له ترك العمل بمؤداها الا ان عدم العلم
بالجواز لا ينافي الجواز **احتج من قال** بجواز التخصيص الى اثنين او ثلاثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلاثة ففرعوه على كون الجمع
حقيقة في احد الامرين واجيب بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لغة لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين
واعترض عليه بعضهم بان المستدل انما اثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فله ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل **ثم اجاب** بان العام
المخصص مجاز والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم بقاؤه على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج القائلون بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم المخصص
الناس الا الجهال وان كان من عدا الجهال واحدا بالاتفاق **والجواب** ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص
بالاخراج لا يوجب التجوز في لفظ العام كما ستحققه ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه و
منها ان الاستعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم
الاولوية فان اقربية الاكثر يوجب اولويته حكاه في المعالم عن العلامة ونظر فيه بان الاقربية انما توجب ترجيح ارادة الاكثر لا امتناع ارجحية الارادة لا اثباتها
ارادة غيره كما هو المدعى وفيما ذكره نظر لان الاقربية انما توجب الارجحية مع ثبوت العلاقة بدونها الا مطلقا ولا خفاء في ان مقصد المجيب رد
الدليل المذكور لا اثبات المدعى به حيث ان المستدل بنى دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض كفى في هدم ما اسسه من اثبات الاولوية
ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه قد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف الاكثر فيكافئ تلك الاولوية وهذه المعارضة لانها من نوع مصادرة
لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتم على ان هذه الاولوية على تقدير تسليمها لا توجب
اولوية الاستعمال في الاقل وانما توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام ويمكن توجيه كلام المستدل بان مقصوده ان الاستعمال
المذكور بعلاقة العموم والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب الاختلاف فيها
وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتكون معتبرة فتوجه المنع عليه
جلي كما مر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك لا بالتواطئ وان اريد ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب بالعموم

والخصوص

والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان متضحا في كلام المستدل لكن لا يتجه على تقدير الجواب المذكور بل الوجه في الجواب ان يقال لا نسلم
ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها وهو ما يكون
بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام في الخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم يستدعي علاقة مصححة وليست علاقة الكل والجزء
لئلا يلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا يشترط التركب كما يشترط في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من
الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره **وفيه نظر اما اولا** فلان النزاع في هذا الاصل على ما يظهر من اطلاقهم
لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون
الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة مما لا مصحح به بل لا قائل به ظاهرا ويمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان
العلاقة التي يصح ان تعتبر في المقام لا ينحصر في علاقة المشابهة حتى يختص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص
فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه
السابقة فيبقى الاشكال بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المبحوث عنه وينزل العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم
المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما يتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك يتحقق بين مدلول كل فرد و
بين اكثر الافراد باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها هنا **واما ثالثا** فلان شمول الفاظ العموم لما
يندرج فيها من افراد مفهومها قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل وشبهه بناء على ان الموصوف بالعموم هناك
نفس النكرة المقيدة كما هو الظاهر وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراد مفهومه اجزاء له لما عرفت من ان المراد به مرتبة
معينة بالعهد وشبهه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزئيات للجمع لعدم صدقها عليها كما نبهنا عليه عند تحقيق
قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدقه على كل ثلاثة منها فما زاد على تقدير تحققه غير مفيد لعدم تعلق القصد الحكم بمدلوله بهذا الاعتبار
فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته من قبيل شمول الكل لاجزائه انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه
باعتبار تعلق الحكم به افراديا اذ العبرة بدلالة العام لا بكيفية تعلق الحكم به فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان للخصم ان يعكس
العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء في الكل حيث ان الكلي جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك
لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها فيختص النفي بها او على قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه
عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال الجزئية المتقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال فرده الذي هو ما صدقه
كهذا الضاحك ولا ينافي عدم استلزامه لزوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان مبنى العرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في صلاحيته
على الانتفاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع نعم لا يلائم هذا البيان لما حررناه في محل النزاع وكيف كان فالتحقيق
في **الجواب ان يقال** ان انواع العلائق باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوائل الكتاب والبيان المذكور انما ينهض باثبات
نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد به سبحانه وحده و
اجيب عنه بانه خارج عن محل النزاع **اما اولا** فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف في ادخالها بتفسير العام بما يتناول الاكثر
كالثلاثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص وذلك لما جرت به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم و
عن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره
وفيه اشارة الى ما قررناه في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعيد في الاية **ويمكن الجواب** ايضا بان المراد
به هو مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلاثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين ولم ينبهه بجنسه اهل اللسان **واجيب** بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للعهد وليس المعهود
بعام وهذا الجواب وان وقع ممن ينكر عموم المعهود رأسا الا انه هنا جيد لا ينافي ما ذكرناه من اختيار العموم لان ذلك مخصوص عندنا بما اذا كان
المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود لكن قد ورد في التفسير في
رواياتنا المروية عن الائمة فينبغي توجيهه اما بجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قتل بنو فلان فلانا حيث اسند الفعل الصادر
من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان يركب الخيل او بان القائل المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كما يشهد به حكايته
المعروفة نزل منزلة تلك الجماعة واطلق عليه لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكلت الخبز
وشربت الماء مع ان الماكول والمشروب منهما قدر قليل **والجواب** ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظي الخبز والماء ليس بعام بل هما للجنس

بل

نعم فيهما التعميم وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعليق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد بهما الجنس من حيث هو
بل من حيث انه موجود في ضمن بعض الافراد **واعلم انا** لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص لزم القول بجواز التخصيص المستوعب فيما
اذا نفي الشرط راسا كما لو قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم يتفق عالم شاعر وتعميم النزاع المتقدم اليه بعيد جدا فان اطباقهم على جواز اكرم زيدا
ان كان شاعرا على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث الامر يوجب اطباقهم في العام ايضا والفرق بين المثالين غير معقول
تمهيد مقال في دفع اشكال قد مر ان الا للاستثناء فتستعمل تارة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله له بدليا او شموليا افراديا
او مجموعيا على اشكال في النوع الاول وسواء كان دلالته على الشمول بالوضع او لا واخرى بمعنى لكن فتستعمل حيث يصح ان يستعمل لكن فيعتبر ان
يكون الحكم السابق موهما لخلاف الحكم الثابت لمدخولها فيلي بها استدراكا لدفع ذلك التوهم سواء اختلف الحكمان في الكيف نحو جائني القوم الا
حمارا او لا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظاهر انها في المثال متضمنة لنفي الحكم السابق عن اللاحق ايضا ولا حاجة فيه الى الاضمار بخلاف
المثالين الاخيرين فان مفادها فيهما مجرد الاستدراك فينقسم الى قسمين وقد تاتي بمعنى غير فتقع صفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وهل هي حقيقة في المتصل فقط او مشتركة بينه وبين المنقطع لفظا او معنى **اقوال اظهرها الاول** لشهادة التبادر ولبعد المنقطع عن
الاستعمال وقد يؤكد ذلك بانهم حملوا قول القائل له علي عشرة دراهم الا ثوبا على قيمة الثوب فرجحوا التجوز في الثوب واضمار القيمة على
الانقطاع والظاهر ان وجه الترجيح عدم ملائمة المقام للحمل على الانقطاع حيث انه لا ايهام في الحكم السابق بخلاف اللاحق مضافا الى اصالة
البراءة عن الزايد حتى انه لو تحقق الايهام في مقام كما لو ادعاها المقر له فاقر له بذلك حمل على الانقطاع احتجوا بظاهر الاستعمال وبانهم قسموا
الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقة **والجواب ان** ظاهر الاستعمال لا يوجب الحقيقة بعد وجود امارات المجاز وكون
لفظ الاستثناء حقيقة في المنقطع مطلقا في الاصطلاح لا يوجب كون الا كذلك ثم في الاستثناء اشكال مشهور وهو ان تناوله
منافية لمدلول الجملة التي قبله حيث انها تقتضي دخول المستثنى في الحكم المذكور وهو يقتضي خروجه عنه ولهم في التفصي عنه وجوه ثلاثة
الاول ان المراد بالمستثنى منه تمام معناه لكن لا يسند اليه الا بعد الاخراج فلا يتعلق الاسناد الا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعزي هذا
القول الى جماعة من اصحابنا منهم العلامة واختاره الحاجبي وغيره **الثاني ان** المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا اطلاقا للكل على البعض
والقرينة عليه الاستثناء وحكي هذا القول عن السكاكي في المفتاح ونسبه غير واحد الى الاكثر **الثالث ان** مجموع المستثنى منه والاداة و
المستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه والاسناد انما يقع عليه هذا القول يحكى عن القاضي ومرجع هذه الاقوال الى ان الكلام المذكور لا يشتمل
الا على اسناد واحد وهو انما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة التناقض ولما كانت الاقوال المعروفة في المسئلة منحصرة في الثلثة ولا رابع
لها كان اللازم في زعمهم من ابطال قولين منها صحة القول الثالث **فاحتج الاولون** على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الاخيرين فلنقل
له وجوها منها ما هو مشترك الورود على القولين ومنها ما يختص باحدهما فمن الوجوه المشتركة اجماع علماء العربية على ان الاستثناء المتصل
اخراج بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالمجموع ما عدا المستثنى لم يتحقق هناك كل ولا بعض ولا اخراج ورد بان لهم ان يأولوا الاجماع
بان المراد تحقق الكلية والجزئية والاخراج ولو بحسب الظاهر فلا ينافي ذلك ويشكل بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظاهر متوقف على
وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث يصح استعمالها فيه حقيقة مع هذه الوضع مع ان اصحاب القولين قد التزموا بمنعه وجوابه ان المراد
بالاخراج دلالته على ارتفاع الحكم الثابت ظاهرا او ايقاع الاخراج حقيقة ووضعها لذلك غير مناف للحكم لا يقال كيف يصح على القول الثالث
دعوى انها دالة على الاخراج ولو في الظاهر مع انها لا تقع في التركيب الا مهملة لانا نقول انما تستعمل مهملة عند هذا القائل في الاستثناء المتصل
اما في المنفصل فلا دلالة لها فيه على رفع الحكم المتوهم من الكلام السابق عما بعدها فله ان يعتبر الاخراج بالمعنى المذكور في المتصل بالتسبيه و
منها انه يلزم ان لا يكون لنا في الالفاظ التي تكون لها معان تركيبية ما هو نص في معناه التركيبي والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ
التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد بها الباقي او تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان
التالي فلانا نقطع بان لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله **واجيب بان** النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة اذا تجردت
عن قرينة الاستثناء كان كذلك ورد بان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا لا عند عدم القرينة فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق
ان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة القرائن ولفظ العشرة اذا تجرد عن القرائن لا يحتمل ما دونها **وقد يجاب عنه** على القول
الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة حين صيرورتها جزء للكلمة ولا خلاف في ان اللفظ اذا صار جزء للكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا
دالا على معنى وفيه ان ما ذكره من كون الاستثناء نفس كان مصادرة لابتنائه على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه لا مانع من ان المستثنى منه
عن تمام معناه ولا اسناد اليه بعد اخراج المستثنى منه فان هذا انما يصح اعتباره في نفسه بحيث اللفظ له فيتعين الحمل عليه من قبيل الالفاظ المفردة

ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر [illegible]

على معانيها الاصلية واما على القولين الاخيرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه او التزام وضع للمركب وكلاهما خروج عن الظاهر من غير ضرورة
داعية اليه **ويمكن الجواب** بان الخروج عن الظاهر مما لا محيص عنه على كل تقدير اما على القولين الاخيرين فظاهر واما على القول الاول فلاسناد
الاستثناء الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف الظاهر ومما اورد على القول الاول من القولين ان قول القائل اشتريت الجارية الا نصفها انما
ان يراد من الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها او لها بمعنى الباقي بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا
القائل والثاني يوجب التسلسل لان الباقي بعد اخراج النصف من الجارية النصف فيكون هو المراد منها وهو يستلزم ان يكون المراد بها الربع لانه الباقي
بعد اخراج النصف لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم ان يكون المراد بها الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف منها وهكذا **واجيب بان المراد**
بالجارية نصفها تماما والضمير في المستثنى راجع الى الجارية لا باعتبار معناها المجازي اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل
الاستخدام فلا اشكال ومنها القطع بان المراد بالجارية في المثال المذكور تمامها وان الضمير راجع اليها باعتبار الكمال ويمكن الجواب بان الحكم لا يساعد
على القطع المذكور لانه في قوة القطع بالمدعى ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكمال يعني تمام معناها لا ينافي ما ذكره لجواز ان يكون على سبيل
الاستخدام ولو تم الوجه المذكور لتوجه على القول الاخير ايضا كالاخير **ومما اورد على القول الثاني** انه خروج عن القوانين اللغوية اذ ليس فيها
لفظ مركب من ثلاثة الفاظ فصاعدا يعرب بجزء الاول منه وهو غير معناه ومنها انه يلزم عود الضمير الى الجزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها
فانه حال كونه جزء لا دلالة له فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه و
المستثنى والاداة خاصة واما اذا قال بانها مع لواحقها ان كان لها لواحق موضوعة له لم يتجه عليه ذلك لان الضمير في المثال المذكور يكون ايضا جزء
وهو حال كونه جزء لا يكون ضميرا فلا يلزم العود احتج الذاهبون الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القائل له علي عشرة الا ثلثة
اما العشرة او السبعة لا سبيل الى الاول لانه يلزم بطلان الاجماع على انه ما اقر بالعشرة فيتعين الثاني وهو المراد **والجواب اما على الاول فبان**
الاقرار انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلاثة منها فلا يكون الا اقرارا بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج واما على القول
الاخير **فبان دعوى** القطع بان العشرة لم يهمل غير مسموع عند القاضي لانه عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو كان المراد بالمستثنى منه ما يعم
المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء **واجيب بان** الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد اخراج المستثنى منه فلا
تنافي النفي عنه واحتج القاضي بانه اذا بطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما ذكر في حجة القول الاول تعين المصير الى
القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كما انها تنهض بابطال مذهب الاخر كذلك تنهض بابطال المذهب الثالث بل هما متفقان
على ابطاله فهو حجة بالبطلان **ثم اعلم** ان العضدي اراد رد القول الاول في المقام الى احد القولين الاخيرين فاورد في بيانه تحقيقا حاصله
ان الحكم في قوله له علي عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة وليس عشرة السبعة سواء اعتبر مطلقا او مقيدا بالا ثلثة لان العشرة عشرة مطلقا
ولا شيء من السبعة بعشرة مطلقا فالمعنى الحقيقي للمركب المذكور اما ان يكون هو العشرة المقيدة بالا ثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو القول
الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون المركب المذكور كلمة براسها بل بمعنى ان مفرداته
مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل مجموعها معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلثة وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول لا يلائم
الى احدهما ووجهه التفتازاني بان الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او لا ويصدق عليه معناه المتبادر منه ثم
قال وهذا اعتراف بحقيقة المذهب الاول لعدم رجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل فيه حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا
لا بد من استعمال مفرداته في معنى فيكون العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن
السبعة واعترض عليه المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة في كمال معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول
الثاني فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي اليه **ثم قال** فظهر ان قول العضدي والمذهب الاول راجع الى
الثاني فيه مسامحة والاظهر ان يقول الى الثاني لعله مذهب القاضي اقول وهذا الاعتراض لا يوافق ظاهر كلام العضدي فان الذي يستفاد من بيانه
هو ان المجموع المركب من المستثنى منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فيما اخر عبارة عن الاخراج وان
مقصود القائل بان المراد بعشرة الا ثلثة السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاخراج المذكور فاستعماله في السبعة
مجاز لا ان المراد بالعشرة المستثنى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز وكلام التفتازاني مبني على ذلك كما يعطيه بيانه وح فلا يتجه عليه
الاعتراض المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج يحتمل ان يجعل المركب مجازا في
السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيرجع الى قول القاضي ومن هنا يظهر ضعف ما صار اليه العضدي من المسامحة في البيان حيث جعل المذهب
الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين دون الثاني على التعيين وذلك لان ما ذكره في المذهب الاول على هذا البيان الا الخصوص ان الحد المذهبين

لمعرفة

بكمالها اي بمعنى النصف الاول بعد استثناء النصف لا يستلزم وكذا الثاني التسلسل هو موضوع للمستثنى منه هو لان المراد بالثاني بعد الثاني على ما نقرر من النصف اخراج الربع فلا يلزم الاستعمال [illegible] النصف المستثنى [illegible] يكون المستثنى منه [illegible] القائل المذكور [illegible] والمنفصل في دخول الاستثناء مدلول اللفظ قبل الاستثناء [illegible]

لما عرفت من ان كلا منهما على تحقيقه يقول بان الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة
مستعمل في المركب في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان المركب مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظاهر انهم
يوافقون هذا القائل فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني في مرجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكرهما
الامرين وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار كونه حقيقة في الثاني او مجازا فاستقام قول العضد برجوع المذهب الاول الى احد
المذهبين الاخيرين وقول التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان عنوان العشرة المقيدة باخراج الثلثة
منها من قبيل اعتبار الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا الذي مما لا يمكن تصوره حتى يتبع وضع المركب
بازائه ليتفرع عليه كونها حقيقة فيها او مجازا في السبعة فان كل ذلك فرع الامكان تصور المعنى وحيث تنبه لفساد هذا الوجه من حيث ان
المعنى المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له بالوجه وهذا القدر كاف في
امكان الوضع استدرك متشبثا بوجه اخر فقال سلمنا لكن لا يتم البيان بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله ولا شي من السبعة بعشرة ان العشرة
المقيدة بالاخراج المذكور كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست بعشرة كالاربعة التي ليست بزوج فانه كما يصدق عليها اربعة
كذلك يصدق عليها انها ليست باربعة فالاربعة التي ليست بزوج هي الاربعة التي ليست باربعة والعشرة التي اخرج منها ثلثة هي العشرة التي ليست
بعشرة هذا محصل كلامه **اقول وهذا الاعتراض** منه ناش عن قلة التدبر وذلك لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين
الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا حال اعتبارها عشرة ومعناها ح عشرة
هي سبعة الثاني ان تعتبر عشرة تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام ولا خفاء في ان المفهوم من الجمل الاستثنائية هو
هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهم المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا ثلثة وكلام
العضد ناظر الى هذا كما لا يخفى فنتيجة ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولا شي من السبعة بعشرة مط فهو من
قبيل قولك الماء الذي ينقلب حجرا او هواء ماء ولا شي من الحجر او الهواء بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض راسا ثم اقول وما
جعله العضد تحقيقا للمقام كلام عار عن التحقيق لان بناءه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ العشرة مطلقا لانه حكم
على السبعة وليست العشرة مط بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند غير القاضي لا يكون على تمام التركيب
بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول وكلا كما هو المذهب الثاني وقوله ليست عشرة بسبعة غير وارد على القولين
اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافي كون الحكم على السبعة واما على الثاني فلان السلب المذكور
انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقي اعني تمام العشرة واما اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فصحة السلب
ممنوعة للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم ما حمل عليه كلام الجمهور من ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان محصل معناه الحقيقي عشرة
مقيدة لا السبعة مما لا يلتزم به ذو مسكة وكيف يصح تاويل كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهها بان يقال لا ريب في ان قولنا له
على عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول
تعين حمل العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعين اعتبار الاسناد الى بعض العشرة وهو الباقي
بعد الاخراج دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه
الكنائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام فيهما في اوائل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو ظ كلامه من ان المجموع نزل
منزلة كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد **فاتضح مما حققناه** ان الوجوه المذكورة تصرفها في لفظ الا بحر
في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما
يوجب بقاء بعضه كقولك له على عشرة الا عشرين الا خمسة عشر والتالي بط بيان الملازمة اما على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل
في الخمسة لانها الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة واما على مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على طريقته الا
اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقي من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات اذا كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرين بعد
اخراج خمسة عشر منها انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من العشرة والاسناد الى الباقي منه واما على مذهب القاضي فان تسمية الباقي بهذا
الاسم اعني الجملة نوعية لا شخصية فلا بد من التزام جوازها بكل ما دل عليه وصلح له **واما بطلان التالي** فمعلوم من العرف والاستعمال
بل الظاهر ان لا خلاف فيه كما يرشد اليه اطباقهم على بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء
البعض او لم يتعقبه لكن صحح الشهيد الثاني في الروضة صحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج في الحقيقة بالباقي من المستثنى

بعد

بعد الاخراج وهو لا يستوعب وان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير بان ما ذكره انما يجدي اذا ساعد
الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا اباء الاستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع ومنه
فظهر عدم كون المنفي في الاستثناء على حسب ما قرره على ان فيها خروجا عما هو الظاهر المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جائني الرجال الا
زيدا اسناد المجيء اولا الى الجميع اعني الرجال دون بعضهم ومما يدل على ذلك ويؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان منهم
تقول الرجال جاؤني الا واحدا او اثنين منهم دون جائني او جاءاني فلو كان الفعل مسندا الى الواحد والاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع والمركب و
المستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى مع ما يلزمهم من عدم دلالة
الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم لان قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحوق الحكم بالباقي بعد الاخراج وذلك لا يقتضي
لحوق خلافه له ولا يلزم خلو الاخراج حينئذ عن الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقي فقط ولو لعدم العلم بحال غيره ودعوى ظهوره في
تلك النكتة غير مسموعة مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال الحقيقة فيما خالفها وهو صريح العرف والاستعمال يكذبه **ويمكن دفعه على**
القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج بل الاخراج مما لا يشارك الباقي في الحكم وانه على الثالث بان الواضع
المركب المذكور بالباقي فيما اذا لم يشاركه مدلول مدخول الاداة له في الحكم ولغا في الوجهين تعسف لا سيما الاخير مضافا الى ما يرد على القول الاول
من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركات الثلث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان العشرة على القول المذكور مستعمل
في معناه الاصلي وهو مجموع وحدات ولم يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالسبعة ومن الظاهر ان تعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله
فيلزم تجرد العشرة باعتبار معناها المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب وغاية ما في الباب ان يقال لما كان
لفظ العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملته واجري عليه حكمه او يقال اسناد العامل الى الجزء المعنى يقوم مقام اسناده الى الكل
فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب ولا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة على السبعة مما لا يساعد عليه الذوق فانا
نقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاسناد
ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه سابقا ودعوى جوازه في خصوص التركيب المذكور تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان المجاز المركب
والكناية المركبة انما ينبغي ان تصلها في الاعراب لانهما من قبيل الامثال وهي لا تتغير واللفظ المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف
العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان التركيب تاما ومع العامل والا فلا **واعلم ان** من القوم من زاد في التفصي عن اشكال
التناقض وجها اخر فقال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة
لا تناقض لان الكذب صفة للنسبة الاعتقادية ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منها شيئا ثم تفيد الاعتقاد وهذا
غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد الاشكال من لزوم التناقض لتحققه بابتناء
النسبة ورفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه فان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل على وقوع الحكم بالنسبة
الى الباقي بعد الاخراج فان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فصحته ظاهرة مبتنية على جواز استعمال
اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي والمجازي **وقد سبق** بطلانه الا ان يقال انها مستعملة في معنى واحد وهو مجرد الربط وهو ظاهر في
الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن يشكل في افادة الاستثناء لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التعسف
السابق واذا تبين لك مما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال المذكور وجهين اخرين **احدهما** وهو قريب في
البعد الى الوجوه ان اسناد الحكم الى العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه لها بتمامه كذلك يصح باعتبار لحوقه لبعضه توسعا تنزيلا للحوقه للبعض
منزلة لحوقه للكل وحيث كان ذلك تجوزا عن الظ فان الظاهر من اسناد شي الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثنا
ونحوه والجملة تتخلص بالتصرف في الاسناد لكن لا كما زعمه الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج
ولا كما زعمه البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل بجعله لاحقا للكل بعلاقة لحوقه للبعض فانه كما ينزل
الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى ما هو له حيث يسند
الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب لا يقال لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار
ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع تعدده لان البعض الذي صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له على ما مر غير
منه **لانا نقول** اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا وبعدا باختلاف البعض قلة وكثرة وهذا فثبوت الحكم
لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا فيه لا محالة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست

بالمفهوم منه

بالنصوصية بل بالظهور فيصح ان يسند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في لفظ
المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر منها في المقام الابتنا
على التاويل المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج على التاويل المذكور **الثاني وهو المعتمد** ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول
المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال والاخراج راجع اليه ولا اشكال عليه لانه انما يرد
بالتناقض لو بني عليه التناقض بحسب ظ مؤدى الخطاب لتراه مما لا ضير فيه اذ ليس فيه تناقض لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض بحسب ما هو
المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما تعلق به القصد بالذات على ما ساعد عليه ظ الاستعمال فتمنع لظهور ان المقصد بالذات انما هو الاسناد الى ما
عدا المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول اللفظ عليه له وكذلك لا يلزم الكذب فالمدار فيه الى عدم مطابقة النسبة المقصودة
بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو بمعاونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي يدل عليه الكلام ما لم يكن مقصودة والا لكان قولنا
رايت اسدا يرمي كذبا كذلك لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والا لكذبت الكنايات التي لا تطابق معانيها
الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فان صحة الاستعمال المذكور و
جوازه مما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسبة جزئية مقصودة غير مطابقة للواقع بناء على ما حققنا في بعض حواشي الكتاب
من ان اللفظ المستعمل في الملزوم لينتقل منه الى اللازم فلو اقتصر في الكذب على مجرد ذلك لاتجه المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة
مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسب التي تشتمل عليها غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة
الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها بالنسبة اليه **وقد عرفت** ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي بالنسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم
ان ذلك مما يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو افادة النسبة الواقعية والكشف
عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على الخلاف والقرائن المحفوفة
بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد **فصل الاخلاف في بطلان الاستثناء المستوعب كما لا خلاف في صحة استثناء** بطلان الاستثناء المستوعب
ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو
اكرم كل انسان الا كل انسان او انحصر افراد المستثنى في افراد المستثنى منه عقلا او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان و
بين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده في افراده اتفاقا نحو اكرم قوله كل من يزورني الا الفاسق واتفق انه لم يزره الا الفاسق فيحكم بالمنع
في القسمين الاولين دون الاخيرين للقطع بجواز ذلك فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال في ما اذا علم بالحال والامر
وجهه فيما مر في بحث الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء الشرط هذا في جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب فاقوال الاكثر على الجواز
وعن الحنابلة والقاضي المنع فاعتبروا ابقاء الاكثر ومنهم من قال بجوازه للنائي خاصة **وفصل شاذ** بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا
كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول ابقاء الاكثر دون الثاني وموضع النزاع جواز الاستعمال وعدمه
مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عناوينهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيها عليه فهنا هذا والمختار ما ذهب
اليه الاكثرون لنا **وجوه منها** انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به ولا تجوز فيهما اذ مصداقه لما عرفت من ان
الاستثناء لا يوجب التجوز فيهما واما من جهة الاداة ولا تجوز فيها ايضا لانها موضوعة لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به
الوجدان فيستوي فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ اخراج الاكثر الى حد الاستبشاع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع
من جهة ركاكة التعبير ولهذا امر ينصف في مثل قول القائل له علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفي مثل قوله له علي الف الا واحدا و
واحدا وعد الى مائة او مائتين لم يفرقوا في بشاعة كل من التعبيرين بل ربما كان الثاني عنده اقوى في البشاعة من الاول ومع ان ظاهرهم الاتفاق
على صحة الثاني فيتعين الصحة على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء
يوجب التجوز في المستثنى منه او في النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظرا الى انتفاء العلاقة المصححة **فان قلت** اي
فرق بين الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث يأتي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع في الثاني
ناش من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ طار عليه فيساه لا يقتضي فساد استعمال
اللفظ **ومنها قوله تعالى** ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون **ولو ورد عكسه** في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية ولا عرض بان الاستثناء منقطع والمراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج اذ

لكن لا انا لم اكثرية الغاوين لان العباد يتناول الملئكة والجن ايضا والغاوين اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر
فلا يصار اليه ما لم يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ممنوع لمنافاته لعموم المضاف وربما يؤيد ما ذكره قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء ويقتضيه التوفيق بين الايتين حمل العباد في الاية السابقة
ايضا عليهم ويضعفه ان ارادة الخصوص في احديهما لا ينافي ارادة العموم في الاخرى مع مساعدة ظاهر اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين في
مداليل المفردات بل في محصل المعنى وظاهر انه لا يختلف على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد في هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه
عليهم نفي اقتداره على اقهارهم واجبارهم على المعاصي بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما فسره به قوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان الا
لنعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الاية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاغواء
مع بقاء القدرة والاختيار وليس المراد بعبادي الانبياء والاولياء بشهادة سوق الاية عليه مع تصريح المفسرين **واعترض بعض المعاصرين** ايضا بان ظاهر
العام اعني عبادي لما كان متناولا لاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم وهم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف الباقية الاقل منه
اذا كان هناك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء فاضفتهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن
تصحيحه بما ذكر لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر الظرفاء عد قبيحا هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع
المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب الافراد فلا يعم الاصناف من حيث كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم
من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا يعبا به وانما التمثيل بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ
الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ
جاء الاصناف الا الظرفاء ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما
ادعاه من قبح ذلك عند قوله الا زيدا وعمرا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح بمعنى الاستبشاع لا لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة
لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فاللازم لمقالته ان يصح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث ان المخرج صنف
من الاصناف والباقي اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هناك على وجه الاجمال وهنا على
وجه التفصيل **ومنها ما ذكره العضدي** من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته وان كان الباقي اقل **واعترض عليه** بان
هذا قطع في محل النزاع فيتجه المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور
ايضا بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا معنى واضح على من كان له
ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعويهم ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب
تخصيصه بالاكثر ايضا لان اكثر الناس يريدون الاطعام من غيره تعالى ولا يبقون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال علي عشرة
الا تسعة لم يلزم الا بواحد وذلك دليل على صحته ولو الغوه لالزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب ولظ ان الاتفاق فيه غير ثابت
لنقل التبعض عن بعضهم القول بالزامه بتمام العشرة **واعترض المعاصر المذكور** على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم
على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان
النصوحية ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البراءة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم عليه ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا
وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان يورد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء
غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين الغاؤه كالاستثناء المستوعب كما لو ابدله همزتها او لاها بمجرد واخر من غير
مانع او عبر عن المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم بجيم واخر لان الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج
يتحقق بالاداة والمستثنى وليس صحة استعمالها منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيد منع من القبول فيه وله وجه بين المفرقة
بين الاستثناء المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا اما لان نفس الاستثناء غلط او
لاستلزامه الغاء ما قبله حيث يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه ايضا لغو محض بالاعتبارين
فكما يؤخذ بمؤدى الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ ايضا بمؤدى الاول من عدم اشتغال ذمته بشيء وان كان غلطا فان معنى له
علي عشرة الا عشرة انه ليس له علي شيء وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان اصالة البراءة هنا اولى نعم يتجه ان يقال لما كان صحة
الكلام المذكور خلافية كان الظ من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان
فكما لو اقر به من يعرف من مذهبه الصحة لم يلزمه ما زاد على الواحد قطعا وان ضعفنا جوازه فكذا من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه

اقل

المنع

ج

المنع فلا يبعد الزامه بتمام العشرة حجة الخصم وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج لا بالاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا للاخراج الاقل واما كونه موضوعا لمطلق الاخراج فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة وادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لانه اطالة من غير فائدة بل لمخالفته لما بلغهم من طريق الاستعمال نعم قد يتفق ذلك في مقام السخرية والتماجن ثم ايد ذلك بان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب وقوع الاستثناء البدائي كما هو شايع في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل فرد من افراد الاخراج الا من غير اختصاص له ببعض دون بعض فلا يصغى الى ما ذكر على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يدعى الحقيقة بعد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من الاستهجان في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم الوضع ملايمة بين الحكم المدلول عليه باول الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره مع عدم نكتة توجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح وتهكم او نحو ذلك فيحسن من غير بشاعة ثم البشاعة الحاصلة على تقدير عدمها ناشئة من قبيل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد المتنافرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق مختص وضعا بعطف احد المتناسبين على الاخر ولهذا نجد البشاعة في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض النسيان غالبا فنشأه في معرض الغناء عن البيان لتوجه المنع عليه اولا ومنافاته للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على مختاره فيه اذا اطلق المستثنى فهم يريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه على قياسه الكلام على بقية الوجوه و يهذا لو اعترف المقر بانه اراد بقوله علي عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فتدارك بقوله الا ثلثة لزم بتمام العشرة في وجه قوي لانه عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان في المتكلم فيتذكر وهو بعد غير منعدم عن المحل فيتدارك بالاستثناء فيخيل للسامع انه كان قاصدا اتيانه من اول الامر صونا للكلام عن التدافع فيؤخذ بالظاهر هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي وقد مر الكلام في نظايره ومنها ان قضية الاصل عدم جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت مما حققناه في دفع التناقض ومنها انه لو قال له علي عشرة دراهم الا تسعة وتسعة اعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فمجرد الاستهجان لا يقتضيه وان اريد اثبات عدم جواز الاستعمال من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مطلقا واما القولان الاخران فمستندهما غير واضح **فصل الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات و بالعكس وخالفت الحنفية في المقامين فجعلوا** مفاد الجملة لحوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثناء السكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول وقد يشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يخصوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان الاستثناء ونحوه الاستفعال الاعلام بعدم التعرض للمستثنى لثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه يوجب لحوق ذلك الحكم له حيث لم يقصد بهم فيمن نبه على انه لم يقصدهم في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما ستنبه عليه في مسئلة التعاقب **قلنا اولا** ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة الواقعية وذلك يوجب مخالفته له فيها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل **وثانيا** ان المستثنى لو كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جائني القوم الا زيدا وزيدا وجائني زيد وفساده معلوم من العرف واللغة **وثالثا الاتفاق** على ان كلمة التوحيد تفيده ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده وما يقال من انها تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم وجود صانع مدبر للنظام

على الظ وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الهية غيره تعالى يستلزم اعترافهم بالالهية له تعالى مع انه صلى الله عليه وآله ما كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو يستلزم الاقرار بالالهية قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه مجاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له فمتعسف واضح بابى عنه صريح كلماتهم ورام العضد التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعد حيث يقتضي عدم الحكم النفسي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها فحمل اجماع علماء العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني **واعترض عليه** التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى في الجمل الانشائية التي هي العمدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل يحكموا عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشي الشيرازي اولا بان هناك ايجابا خاصا او ايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون زيد في المثال المذكور يحكموا عليه بعدم جواز اكرامه بالايجاب الخاص على الايجاب الذي انشاه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر اخر فيمكن تحرير نزاعهم في المقام الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان يحكموا عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما مر الاعلام بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا غير ما يجعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مسلما فانه فان الكلام في الدلالة اللفظية التي هي مقصودة للمتكلم لا في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكرها بالنسبة الخارجية دون النفسية وليس الجمل الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنه مراده ولا يخفى ان **الوجه الاول** تعسف في كلامه لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فتامل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في كيفية الدلالة في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظ منهم عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله العضد توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايضا **احتجوا** بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة و انه باطل بالضرورة والاتفاق **والجواب** ان استثناء الطهور من الصلوة والحيوة من العلم غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة لشيء او بوجه الا بطهور ولا علم لشيء او بوجه الا بحيوة فان زعم ان العبارتين على التقدير الاول تقتضيان ما ذكروه فضعفه ظ كما اشار اليه التفتازاني وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي وقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع الطهور في الجملة لا مط اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل فعلية او اسمية فتفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما جاء المشاة او جاء فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال الا احدا منهم من غير خروج عن الظ فاذا قلنا ما جائني الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جائني العالم لا على مجيء كل فرد منه كذا اذا قلنا الا عالم عند قصد الجنسية ولا خفاء في ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظ منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جائني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظ نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جائني الرجال الا عالما دل على ان عالما لم يجئ لا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل عدم صحة الاستثناء منه من غير خروج عن الظ على ان الحمل على الاثبات الكلي في البيان المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح والاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفايدة لدلالته على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه وان زعموا انهما يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفادها ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان العلم يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فينا في شرطية غيرها فهو بظاهره متجه ولا مخلص عنه الا بحمل الظاهر فيه على القصر الاضافي وهو متداول في المقام شايع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال واما ما يتوهم من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لانها تحصل بمجرده فيبتني على اشتراطها

معها التامل في القول المذكور نبه على ما ذكرنا من ان العرف

فلانيا و

كون القصر في ذلك اضافيا فيرجع الى ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت وهو اعم من الحكم بالرفع لو انه
ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام الثابت عند دخولها فان كانت تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك
اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشأه من طلب الحكم بالنسبة اليه وان كانت نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء
الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشاه من طلب غيره بالنسبة اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة
الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية لان الحكم اللاحق لوجد الشيء باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشيء فيكون معناها
في القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين **فصل اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه
حقيقة او مجازا الى اقوال اولها انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون له كثرة يعسر العلم بقدرها**
والا فمجاز ورابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز خامسها حقيقة ان خص بشرط او استثناء
لا بصفة وغيرها وعزي ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكى القول به عن عبد الجبار
وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل ومنفصل وثامنها حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق
عندي ان العام المخصوص ان كان تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا للعموم ابتداء
ككل وتوابعه او كان موضوعا لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف
الموصول عند عدم العهد وان كان التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله
كما في الوصف وحكمه كما في الشرط والغاية بناء على عدم الثلاثة المتأخرة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب
التجوز فيه فالعام في نحو زارني كل عالم او العلماء او من زارني او ما زارني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد الاربعة البعض
المقارب للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى اذا اطلق اللفظ المخصوص بالكل وضعا على الجزء تنزيلا
منزلة الكل فهو مجاز وفي نحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول وان كانوا عدولا او الى ان يفسقوا او الا الفساق او العلماء
عدولهم او من اكرمك باحد القيود الاربعة المتاخرة او لا تهن رجلا باحد القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة قلنا في المقام
اذا دعويان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله في غيره باعتبار استعماله في غير ما وضع له فيكون مجازا
لا محالة وسيأتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي
فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كما حققنا
سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والمسورة بكل انما هي بحسب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيهما متأخر عن اعتبار التقييد
على تقدير اشتمالها عليه واما التخصيص بالشرط والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على
الافراد المشتملة على الشرط والمتحققة قبل الغاية راجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان العام
كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص بالتناول باق بعده لم يتغير وانما طرء عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما
يتناوله والجواب اما اولا فبالنقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه
وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فكونه حقيقة
في الاول لا يوجب كونه حقيقة في الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء
لان المراد بتناوله للباقي على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع اذ لا كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال على الكل دال
بتلك الدلالة على الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالات وان كان افراديا فدلالته على
فرد على وجه الوضع كما مر فالبيان فيه واضح واما ما يقال من ان كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فهو ممنوع بان
ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير ايضا او لا يتناوله فاذا كان التناول حقيقة
على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه الباقي الى الفهم بحيث
لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازي ايضا يتبادر من المجاز
بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يقال من ان تبادر الباقي وارادته
منه لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فمدفوع بان الذي لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقي وارادته في ضمن
تناول الكل وارادته لا تبادره وارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز في الباقي مطلقا وجهان الاول انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالي

تمن

باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة مغايرة البعض للكل فلو كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين
متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان التالي فلان الكلام في الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان
كل مجاز حقيقة والتالي متضح البطلان **اما الملازمة فلانه** انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها ظاهرا
في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك قال العضدي بعد ان ذكر الدليلين وقد يقال الارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء اعمهم الطول او اختص ببعضهم ولذلك يقول اما القصار
منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرء
عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر **اما في الاول** فلان وصف بني تميم بكونهم طوالا
يوجب ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا اذا كان فيهم من لا يتصف به واما تأويله
امر الصفة فتعسف واضح يقطع بفساده كل من له مسكة بمداليل الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ تختلف باختلاف طرق التأدية ففرق بين
قول القائل اكرم طوال بني تميم او اكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث جرى في الاول بطريق الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية **وفي
الثالث** بطريق الوصف لا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرق التأدية والمساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما القصار
منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام ودعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجردة عن
الاباء عليها الوجدان واما في الثاني فلان لفظ العام اذا كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع
له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا محالة **نعم** تتجه على اصل الحجة انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف يختص بالعموم
وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب وكذلك الموصول مع انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول الجمع المعرف
ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها فحيث لا شاهد على
التعيين يتعين الحمل على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف وشبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك
ويعرف الكلام في نظايره بما مر **حجة القول** بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد
فحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معناه تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة
فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة والا فلا تجوز سواء انحصر ام لم ينحصر كما عرفت قال العضدي
ولا يخفى ان هذا منشأ اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ يعني كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى صيغة
المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم ان ذلك معنى العام ايضا والا لكان ذلك مدلول الصيغة ايضا بل معناه اعم من ذلك كما عرفت
حجة من فصل بين التخصيص بما لا يستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان
مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتالي باقسامه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كلا واحد من
المذكورات مفيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له او لا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق
تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالفصل جزء للكلمة والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم ان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع
لانه يعد عرفا كلمة واحدة لان مسلما للجنس واللام للقيد والاستثناء لاخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص
فلا يلزم من كونه مجازا كونها مجازات **وفيه نظر** لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل
فهذا مع فساده في نفسه لشهادة التبادر على خلافه غير ملائم لما ذكروه في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وموضوعه
يدل على الجزء الاخر وكذلك مخوصات وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى وهيئته تدل على الجزء الاخر فان الالتزام به هنا
بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنيين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم
استقلالهما من حيث اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين
ودالين فان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع المستعمل سواء وصف عرفا بكونه كلمة او لا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز
بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك **واما ما ذكر** في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة
العموم فلم يثبت منافاته لمقالة الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بما لا يستقل من قبيل
التقييد في عدم استلزامه التجوز اراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقام كلامه حيث انهما ايضا كان
ح في كونهما مستعملين في تمام المعنى وان الزايد عليه من التخصيص والتقييد مراد من امر اخر ولا حاجة له ح الى التمثيل بمثل مسلمون والمسلم مما يكون

التقييد فيه كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب زيدا فان اضرب مجرد العن القيد
موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب
وبتمه تقرير النقض واما الحل فبيانه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة غير معناه الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه ومن غيره
غير معناه الموضوع له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا والا لكان كل لفظ مجازا اذا تركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا لا
يريد بقوله اضرب الا طلب الضرب المطلق وتقييده بزيد لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان ارادة المقيد تشتمل على ارادة
المطلق اذ المراد بالمطلق ذات المطلق لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس المسلمون والمسلم واذا اراد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل
التقييد كما يشعر به اطلاق كلامه ففساده ظ لان لفظ العام اذا خصص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم
كل الا زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل
خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه مجاز ايضا ولا يخفى ان مثل هذا الفرض بعيد عن المحاورات وكان كلام المفصل مبني
على ما هو الظاهر المتداول ثم لا يذهب عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الف سنة الا خمسين عاما حقيقة بناء على ما ذكره
في الاستثناء من صيرورة الاكثر الى ان المستثنى مستعمل في ما عدا المستثنى مجازا اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره ومحصله
القاضي ما مر في حجة المفصل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة مخصص مستقل وليس تخصيصها لفظيا حيث
ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان الناطق وقد لا تشمل كما في الصفات الاحترازية
لكن ذلك يعلم من امر خارج لا من نفس الصفة فلا ينافي ولها الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في اخراج الغاية والبدل فانهما لا يستلزمان
التخصيص في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مط بل اذا كانت الصفة اخص
من الموصوف وتخصيصها ح لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم
الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء ان تمكنت لا يفيد التخصيص فالفرق تحكم وتتمة الكلام فيه تعرف
تمام حجة عبد الجبار ما مر الا انه استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما يراه من ان المستثنى منه مستعمل في
العموم وان التخصيص في الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وفسادها يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايضا
ولم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه الاخير واضح لجريان العلة المذكورة فيه اما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم حجة
المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما مر والكلام فيه على
حذو ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد كما نص عليه العلماء العربية فكما ان بطلان ارادة البعض عند تكرير الاحاد لا يصير
الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظاهر لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فيحمل الفقد وضع البعض
لا يقتضي مخالفة وضع غيره بخلاف المقام **فصل اذا خصص العام بمجمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما**
حصصناه بمورد الاجمال لانه اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في
النزاع الاتي واختلفوا فيما اذا خصص بمعين ما عداه في انه هل يبقى حجة في الباقي او لا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا
ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كان منبئا عن غيره كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي انبائه عن الذمي
والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا او محرجا عن الحرز ولعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية
وبين غيره فانه لا ينبئ في الاولين عن عامه تقييد الحكم بالشرط والغاية المشتملين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد
الغاية بخلافه فيما عداهما وخامسها انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج
الذمي والا فلا كاقيموا الصلوة فانه يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلث على الخلاف
القولين دون ما زاد عليه والحق عندنا انه حجة مطلقا كما عزى الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب بعض الفضلاء
المعاصرين الى انه اقوى من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه
فهم اهل العرف منه لحوق الحكم للباقي بعد التخصيص لهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا او قال بعد ذلك لا تكرم
زيدا فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب ان فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة وايضا فان الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة
من غير نكير فيهم وذلك منهم اجماع على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب وقد رده بعض المعاصرين بناء على ان يكون
المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته

ووجوب العمل به فان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون تخصيصه بداء ثابتا ولا علم به او التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور
الشرفيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضمني بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب وقد يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي
لكان تناوله له متوقفا على افادته للجميع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان من الطرفين لزم الدور وان كان
دور والا كان ترجيحا بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك مرجح حقيقة وجوابه انه ان اريد توقفه على افادته للجميع غاية ال
التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي ممنوع وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة ممنوعة حجة النافي مطلقا امران الاول ان اللفظ
حقيقة في العموم ولم يرد ما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض
الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف حجة المفصل على المفصل لان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل فالمبنى على الخلاف في الاصل الثاني ان الحجة
ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد
سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم من تساوي المراتب نظرا الى اشتراكها في كونه حقيقة فيها اما في التخصيص بالوصف فلو ورد موجب العموم على المقيد
فيفيد التناول لجميع افراده واما في الشرط والغاية فاشتراكها فلانهما من قيود الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو
لا فادتها تقييد المورد كما لو وصف واما في البدل فلوجود موجب العموم فيه واما في الاستثناء فلا قرينة لحوق الحكم المفصول بالباقي من لحوقه بما
دونه ولان ظ الاستعمال يقضي بكون المستعمل فيه مرادا اصليا خالفناه في مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين الاخذ بمقتضاه في الباقي واما
ثانيا فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث
المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان خروجه عن ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون له ظاهر في مراتب التخصيص
واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون القول بعدم الحجية مط والدليل المذكور يقتضي تخصيصا بالقول بكون العام
المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من
الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي
ان يكون القول بعدم الحجية مط اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة ومع ذلك فتنهض على دفع القول بكونه
حجة في الباقي لكونه حقيقة فيه بضميمة مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني والنزاع في كونه
حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه من المراتب الحقيقية او المجازية وليس
النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لمنافاته الاحتجاج على عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل
تركناه لعدم الجدوى في ايراده وكذا حجج بقية الاقوال **فصل في التمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب**
الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مطلقا
وربما وجهه بعضهم بان مراد قائله وجوب الاعتقاد بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين فذلك والا تغير الاعتقاد ثم نسبه الى
غباوة قائله لخروجه عن مطارح العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب يشعر باختيار القول بالجواز مع استقرار به المنع
في النهاية وكلامه في هذا المبحث من التهذيب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث المبين نص في المنع مع دعوى الاجماع عليه ومن
متاخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه ثم اختلف المانعون
فذهب اكثرهم الى الكفاية بفحص يغلب معه الظن بعدم المخصص بما يتحصل من فحوى كلامهم هذا انه لو حصل الظن بعدم المخصص قبل البحث
كفى وهو قوي مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن به والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص المعارض كما هو الاصل في كل دليل ظني يحتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة
كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم تداولوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات
التي بلغت الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام تصادفه بمجرد عدم مصادفة
المخصص معه اذ يتسامح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها اذ لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة المذكورة
لا دليل على حجية تلك العمومات مط حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك وهذا ظاهر وكذلك
الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها ح كما سنشير اليه البعض واما بعد التتبع المورث للظن بالعدم فيتجه التعويل عليه اذ لو اعتبر
العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيان عن الشريعة السمحة وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل
العلم بعدم المخصص فيها وهذا الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر و

قال الفاضل المعاصر وهو بعيد ...
لا ذهب العرف والوجدان ...

مبحث جواز التمسك بالعام
قبل الفحص عن المخصص

النهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بمؤداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه ذلك لعلمنا بوجود
المعارض لبعضها والراجح في كثير منها فنحتاج في تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى الفحص واعلم ان القدر الكافي من الفحص هو
التتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كما مر ويكفي فيه تتبع الابواب التي هي مظان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المبوبة
وربما يكفي فيه موافقة الاكثر والمعظم وعدم الاشارة من المتتبعين منهم الى المعارض من حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية
ونحو ذلك **احتج المجوزون** مطلقا بانه لو وجب البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايضا والجواب الالتزام بالتالي والمنع من
الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرنا آنفا وقد يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وما يقال من ان
اكثر اللغات مجازات محمول على المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على خلافه والى هذا
يرجع ما قيل من ان التخصيص اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز فحصول الظن بعدم الثاني قبل الفحص لا يوجبه في الاول وهذا الفرق
وان كان في نفسه ضعيفا الا انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على
عدم وجوب البحث في الثاني على تقدير تسليمه دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري
فيجب قصره على مورده لا دليل بينه على خلافه ورابعا وهو الفرق بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا
ويشكل بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعين شيء من ارادة العموم والخصوص منه الا بدليل كما هو
شان المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز
الراجح عند القائلين بمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة
المخصص على تقدير وجوده فيتكافئان بعد الفحص ويبقى ظاهر العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز
راجح فلا يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتاخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجوه لخ منها اجماع اصحاب
الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تنا جوابها النظر من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل
كان يسكت ويتلقى منه بالقبول والا لنقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربع مائة كلها لم تكن موجودة عند اكثر
اصحاب الائمة بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال والائمة كانوا يعلمون بانهم يعملون بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامروهم
بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم وجوب
التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل على وجوب التحذر عند انذار
الواحد من غير تقييد بالبحث عن المعارض والمخصص **والجواب اما عن الاول** فبان ما ذكر فيه لا يدل على اجماعهم على المقصود لان الغالب في مقام
التحاج سكوت احد المتحاجين وذلك لا يقتضي علمه بصحة مذهب الخصم بل العلم علمه بفساده على ان اكثر المتاخرين منهم كانوا متمحضين
في الاخبار متتبعين في الاثار وكانوا مع ذلك مستحضرين اياها بجملتها او باكثرها ولو بحسب مؤداها وفقهها فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم
بالتوقف اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما حفظوه وتذكروه منها فان ذلك كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا
يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضي العادة بوقوعه **واما عن الثاني** فبان الظاهر من
تعويلهم على بعض تلك الاصول انه لو كان لوثوقهم بما فيه فان اكثر العمومات بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن
حالية او مقالية موجبة لتعيين معنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع وبحث وفحص وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والخلل في نقلها
اكثر القرائن والامارات لتباعد العهد المقتضي لعدم الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب
بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل لنا وثوق بشيء منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم **واما عن الثالث** فبعد تسليم
دلالة الاية على عدم وجوب التبين والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله
على الصدق وتلقيه بالقبول من حيث الصدق لا من حيث كونه خبرا عن المعنى من حيث الدلالة وان كانت ظنية او احتمالية وهذا ظاهر في نفسه ويؤكده
التعليل المذكور بعده مع انا كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور **واما عن الرابع** فبعد المنع
على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحققه **حجة من اعتبر القطع** بعدم المخصص بان القطع ما

يتيسر

يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم نطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه و
الا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان علم الامة
مع كثرة بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد عدمه حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد انه عند عدم
ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في الحكم الظاهري عاد النزاع
لفظيا فان من اكتفى بالظن بالعدم واتفاقا لا ينافي قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد تقرر عندنا ان مآل الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل
وان الظن انما هو في طريقه **فصل اذا تعقب المخصص المتصل جملا او مفردات متعاطفة وصح عوده الى الجميع والى**
الاخيرة فلا كلام في جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع فان كان هناك ما يوجب تعين الكل او البعض فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به
قطعا وهل يختص به او يخص معها ما قبلها فيه خلاف ونحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية
الاقسام فنقول في الاستثناء المتعقب للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة اقوال فمذهب الشيخ والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وعنوه
العضدي بكل واحدة ما يحمل اي كل واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما سنشير اليه و
زعم بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراج واحد او اكثر على البدلية و
كانه يريد ان قصد كل اخراج عن لفظه بدله بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة
منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية كما يرشد اليه قوله في نحو اضرب غلماني والوصف في الا واحدا ان المعنى اضرب غلماني
الا واحدا والوصف في لا واحدا فالمعنى وان ضربت الجميع المجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف البين مع انه لا يستقيم [illegible] انه لا
فيما اذا كان المستثنى جمعا معرفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما
سياتي هذا وذهب اخرون الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام قرينة وتوقف
بعضهم فلم يدر انه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في الماخذ حيث ان القائل بالقول الثاني
يقول به لظهور عدم التناول وهم لا يقولون به لعدم ظهور التناول كذا ذكره العضدي وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال
الثلثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها الا في ابقاء غيرها على صفة العموم فان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل
القائل باختصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم على ما هو ظاهر اللفظ ويتوقف غيره في الحمل عليه لعدم علمه بالحال اما لتصادم الادلة او للاحتمال
الناشي من الاشتراك ثم جعل ذلك من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه الى الحمل في كلامهم على الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم الباقي على تخصيص
ما عداها الا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك ما توهمه من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على العموم فلا ذلك على ما
يستفاد من كلامه بما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فقضية القول باشتراك الهيئة
انها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحاله او الى الاخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها بحاله وقضية القول
بالوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القولين مرددا بين ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول او العمومات الغير
المخصوصة يعني ما عدا الاخيرة منها بناء على ارادة المعنى الاول والعمومات الغير المخصوصة يعني ما عدا الاخيرة منها بناء على الثاني فيتعين التوقف فال
والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص او لا ثم ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما يجري في الثاني دون
الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امرا خارجا عنه فلا يمكن نفيه
باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك نظير العام المخصص بالمجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في موافقة
القولين الاخيرين للقول الثاني في حكم المستفاد من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم لانه معتبر ولم يتحقق عندهم ما يقتضي التخصيص لفساد
ان اصحاب القولين يجوزان في المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اولا فلان دعوى ان نزاعهم
في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ودعويهم بها معلوم الخلاف اما الاول فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية اعني تعقب الا للجمل وانضمامها
بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه من ان اداة الاستثناء موضوعة للاخراج وان اراد
ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة انما هو اخراج واحد لا اخراجان مع ان وضع احدهما يغنيه عن الاخر فيبقى وضعه
بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا
فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما يفهم من الاداة كما يفهم ساير المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة
وان اراد ان الاداة موضوعة للاخراج والهيئة موضوعة لافادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه المذكور في موضعه

ويمكن ان يقال انه مستعمل في اخراج واحد متعلق بكل واحد على البدل [illegible]

[illegible] التخصيص [illegible]

فاسد لان الحروف على ما تقرر في محله واعترف هو ايضا به موضوعة لمعان آلية ملحوظة بها حال متعلقاتها فادوات الاستثناء موضوعة على هذا
التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتبار والمستثنى باعتبار فهو في نفسه معنى ربطي فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط آخر بل لا يمكن اعتبار
فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى حرفيا وان اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع
بوضع تركيبي بازاء المخصص منها او الجملة الاخيرة حيث يعود اليها للمخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين في ما اسبه جعله نظير
للعام المخصص بالمجمل لانه من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص لا ان هذا لا يتم الا على ظاهر مذهب القاضي وهو مردود عند غيره كما
عرفت ولا وجه لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك من
اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا نعم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا نعدد في وضع المفردات غالبا ولا
دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيدل على ان النزاع ربما يتاتى باعتبار الهيئة ايضا وظاهر انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه
من ان نزاعهم هنا باعتبار الهيئة واما ثالثا فلان ما الزم به القائل بالاشتراك والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم
التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لان المخصص اذا قصر عن افادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية
التخصيص مطلقا اذ لا يجوز ترك الظاهر بمجرد احتمال قيام الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك
او الجهل بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام فان ظهور العام بالعموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعيه من ان نزاعهم
في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك وما استند اليه من ان ذلك اعني كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فيرجع الشك الى تعيين
المدلول فاسد لان الاداة والهيئة انما وضعت للاخراج وهو معنى بسيط لا تعدد انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه مع ان ما ذكره
هنا ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون مستعملا في اخراجين او اكثر على البدلية ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكي
عن ابي الحسن البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه انه للاخيرة ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يتشارك
الجملتان في غرض وان يختلفا نوعا او اسما ولم يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الاول وحكما او اسما وحكما فالاول نحو اكرم بني تميم والنحاة هم
العراقيون الا زيدا فان احدهما انشاء والاخر اخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او يسري الى المطلق
الاختلاف في النوع كما لو كان احدهما حملية والاخرى شرطية او كان احدهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني والقسم ونحو ذلك
الاخرى من نوع آخر وجهان يدل على الاول ظاهر اقتصاره عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو اكرم بني تميم
وربيعة الا زيدا وهذا التمثيل غير سديد لان الكلام في الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب ان يقول اكرم ربيعة والثالث نحو اكرم بني تميم
واستأجر بني تميم الا زيدا والرابع نحو اكرم بني تميم واستأجر ربيعة الا زيدا ثم اصول الاقسام التي ذكرها ثلاثة وترتقي بضميمة صور التركيب
الى سبعة وكان ينبغي عليه اما تثليث الاقسام او تسبيعها في تبعها كما فعله تمام الاوجه له والا كان للجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب
اما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول سواء اتحدا نوعا وحكما او اختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجرهم او وهم طوال الا زيدا او بان يشتركا في غرض
نحو اكرم بني تميم واخلعهم او هم مقربون الا زيدا وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا حيث اشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما ونوعا والثاني ما اختاره الحاجبي وهو انه
ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع الى القول بالتوقف لان الاتصال والانفصال قرينة
على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد لان حمل الاتصال والانفصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظاهر لان المتوقف يتوقف على نقل
ظهور الاتصال بل الانفصال ايضا كما هو كلامه وهذا القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال والانفصال في كلامه على القرينة المفيد للعود
الاستثناء بالبواقي وعدمه يوجب ان يكون تفصيله في غير محل النزاع وهو خلاف الظاهر مع ان حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون
الوضع المحتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في المعالم من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخيرة والى ايهما عاد كان حقيقة
فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يذهب اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وقد توهم
المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم انه يذهب الى القول بالاشتراك المعنوي ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان استعماله
في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل
عنهم بعد ذلك تصريحه بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وكانه يؤول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية
والصنفية كالاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه لخروجه عن ظاهر كلامه ومخالفته للشواهد الموجودة فيه كما ستنبه
عليه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظاهر كلامه بل لمطلق اخراج على ان ذلك لا يصحح اطلاق القول بكون استعماله في كل فرد

من الاخراج

من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يراد بالفرد احد تلك الانواع او يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن ان يتعسف بحمل الاشتراك
المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع لمطلق الاخراج بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات
مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات الاخراج على تقدير مضاف اي لجميع تلك الخصوصيات فيكون في مقابلة القول بانه لبعضها وربما يرشد الى ذلك ما
ذكره في بيان الفرق بين مختار صاحب المعالم ومختاره من انه يقول بان الواضع تصور معنى الاخراج عن متعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء
لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد عن البدل وعن المتعدد المتوالي بالواحد عن متعدد
واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه فتدبر الرابع ما
ذهب اليه المعاصر المذكور وهو ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن متعدد واحد اي مدلول واحد مشتمل على عدة
اجزاء او جزئيات وجعل ارجاعها الى المتعدد متعدد مجازا لتنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الافعال والجماعات فيتحصل مما ذكرنا ان اقوالهم في المسألة
تنتهي الى ثمانية وهل النزاع في ذلك باعتبار الوضع والظهور وجهان والاظهر وقوع النزاع باعتبارين كما يستفاد من اقوالهم وحججهم هذا والتحقيق
عندي ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات افراد الاخراج مطلقا من غير فرق بين ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة
على الثاني الى تاويل وتنزيل نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك لفظا وهذا راجع الى ما اختاره في المعالم على ما توجه كلامه به واما من حيث الظهور فلنا
من ملاحظة عموم ما عدا الاخيرة فالحق اختصاصه بالعود الى الاخيرة لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هو اخراج ما بعدها عما قبلها واحدا
كان او اكثر فانا اذا راجعنا وجداننا وقطعنا النظر عن القرائن وجدنا نسبة عود الاستثناء المتعقب للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخيرة
بحيث يتبادر كل واحد منها من غير فرق وذلك انه كونه موضوعا بالوضع العام لكل واحد من تلك الخصوصيات ولهذا اذا سمعنا قول القائل
اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء الا الفساق منهم او الا الفاسق منهم اذ لم يكن عهد الا زيدا اذا اجتمعت فيه تلك الصفات
ترددنا اولا في عوده الى الجميع والى البعض وان رجحنا عوده الى الاخيرة نظرا الى الشواهد الخارجية كما مر بها واصالة بقاء ما عداها على العموم
وايضا كلمة الا وما بحكمها تقوم مقام جملة استثني فاذا جاز عوده في قولنا فيما مر استثني منهم الفساق والفاسق او زيدا الى الجميع والى الاخيرة
من غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلته نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد بها فردان كما لو قيل فيما مر الا رجلا
اذا كانت الافراد متخالفة وكذلك الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان معانيها معان حرفية والا فهي في حكم الحرف ومن حيث تضمنها
للنسبة ولو باعتبار النسبة التركيبية وكذلك اسماء الاستثناء فانها متضمنة للنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة وسيأتي توضيح
ذلك واعلم ان الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى جمعا معرفا او ما في معناه واختلف
افراده المندرجة فيها كما لو قال اكرم العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق احدهما غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لو قال الا عشرة منهم
وفسرها بخمسة من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور الا الفاسق
او اتحد فساق احدهما وفساق الاخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في المثال الا زيدا من العلماء او عمرا من التجار ولم ان يجعل
المستثنى احد الشخصين من المجموع فيرجع الى احد القسمين الاولين او تفرد الاداة تعددا فيكون من الاستثناء من الواحد فيهما تعسف اللفظ
تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلاثة خارجة عن مدلول الاستثناء مستفادة من امر خارج كوحدة المستثنى وتعدده ثم ان صاحب
المعالم اورد في تقريب عن امه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر كلامه ملخصا مع تنبيه على مواضع الاختلال وتوضيح لمواقع الاجمال فنقول
محصل كلامه في المقدمة ان الوضع على المعنى الملحوظ في الوضع نفسه والموضوع له على المعنى الذي عين اللفظ بازائه قد يكونان عامين و
عد منه المشتقات ويشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق مشتمل على مادة موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بمدلول المبدأ
الذي طرئت عليه فان وضع للمحدث وهيئة موضوعة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها مفهوم الذات المتصفة بمدلول المبدأ
ووضعت بازاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي بقرينة كونه مأخوذا بالقياس الى الوضع العام
فثبتا والجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي الاخص كما في الموصولات فانها موضوعة بالوضع العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من
الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا ووضع الموصول بازاء خصوصيات ما تقبل منه بالصلة وكذلك
المشتق ولا سبيل على جعل الموضوع له ذات كلية قام بها جنس المبدأ فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويكون التقييد بخصوصية
كل مبدأ مفهوما من انضمام الهيئة الى المادة كما في الطاير الوارد على ما توهمه بعض الفاضلين لان المفهوم من الهيئة ليس الا الذات المقيدة بمبدأ
مخصوص مع ان ما ذكر يشتمل على اثبات زيادة في الوضع العام لا حاجة اليها في افادة المقصود من المشتق فيكون لغوا فهم يتجه دعوى عموم
الوضع والموضوع له على ما نراه من انها وضعت بوضع واحد بازاء معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعة

بازاء

بازاء معنى بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدء بها كما يراه بعض المحققين فانه لا يتصور ح تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة
بازاء معنى ملتئم من عدة امور يجمعها قولنا ذات او شيء له المبدء كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما نبهنا عليه سابقا فاول الكلام
وكذا القول بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة الملحوظة اجمالا بواسطة ملاحظة الهيئة
الكلية لا يحيل الوضع ح الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع ح بالقياس الى كل موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من
الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لو وضعه بازائه ويضعف مضافا الى ما مر علم قيام شاهد على اعتبار الوضع
لخصوصية الهيئات الا ان يقال انه لازم لوضعها للذات المقيدة بمدلول ما طرئت عليه وهو مم والا لكان وضع الحروف باسرها كذلك ولا
يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع امرا كليا ووضع المشتقات الخاصة والهيئات الخاصة باز خصوصياتها
اذ نعتبر في ذلك وحدة الموضوع والفرض هنا تعدده فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذاتا او شيئا له المبدء او من قام به المبدء
يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدء ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات ومبدء فح يلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع
له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى الحرفي
في مدلول اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في اسماء الاشارة ونظايرها واما اذا لم
يوجب ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان ينزل ما قررناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع في
المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة وهيئته خاصة والتزمنا ان الواضع
لاحظهما في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظهما وتوصل بملاحظتهما الى وضع جزئياتهما فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال
وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منها المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وقد اتضح وجهه مما مر قال ومن هذا
القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما
حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظة بملاحظة متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون الوضع بازاء
خصوصيات مصاديق معانيها قال وفي معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان في معناها بناء على ما يراه
المنطقيون من انها موضوعة للربط الزماني واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدهم اياها
من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم تغيير الافعال
نعم عدها بعضهم من الافعال المنسلخة عن الحدث فيرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول
ينتقض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير الماخوذ من المصادر الناقصة
قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من سياق كلامه ومن
حيث الحدث خاص وتمام الامر فيه الى الوضوح سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وفيه
وهذا ظاهر ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي
هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحدث يعني ما وضع بازائه الهيئة من حيث
اعتبار خصوصية الحدث فيه خاص لوضعه اياها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه من المادة وان كان له خصوصية
اخرى ايضا باعتبار خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن سياق عبارته ثم قال اذا تمهد هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اولا وسيأتي ما يؤكده فما يرى في بعض عباراته مما يدل بظاهره على
خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا لينطبق دليله على دعوى وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا تقتضي الاخراج والوجه ان يقال
افعال الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظاهر لا سيما
في الافعال الغير المتصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلان ذلك لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة يوجب اختصاص
المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما في ليس والمطلق ما هو معتبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا
اذا التزمنا بان هيئات هذه الافعال موضوعة للنسبة الى منصوبها اعني المستثنى ايضا والا فالكلام المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها
الناشئة من التركيب قال واما الاسم يريد به مثل غير فلانه من قبيل المشتق وقيل يعني به المغاير والوضع فيه عام كما عرفت وهذا بظاهره غير صحيح

لان

لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التقريب والاظهر ان يقرء يريد بالمشتق الهيئة الاشتقاقية
كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فينبني على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة او يريد به الفعل مط على ما
يختاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع له لانها متضمنة للنسبة التي بها
يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة على ما مر الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها وضع الافعال
او الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وذلك بان يكون مدلوله
امرا صادقا في مدلول كل واحد من الامور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المستثنى موضوعا ووضع الاداة لمعنى
بالوضع العام والظاهر انه يريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان
المشتقات موضوعة بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى ح للرجوع الى الكل واضح لاشتماله
ح نعم ينبغي تقييد الثاني بما لا يكون موضوعا للجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض ح فان المعنيين اذا ارديا من الاستثناء كان حقيقة فيه والحيج
في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا
كما صرح به اولا في ادوات الاستثناء ولان الموضوع له اذا كان عاما فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج
عن مفروضه نعم لو اطلق ح على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة تدل عليه لكنه ليس ح من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى
اخر زايد عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني
ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايض وقد سبق ما يتعلق بذلك
في اوايل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول امور غير متناهية في الذهن اجمالا
فيصح ان يكون القرينة فيها ايضا لتعيين المراد ولو اعتبر في الدلالة حصول المعنى في الذهن تفصيلا لانتقض بالمشترك حيث يتكثر معانيه كالعين
المشتركة بين سبعين معنى على ما قيل فان جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالبا تفصيلا على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرجح غير الوضع والقرينة
كحضوره في الذهن وانسباقه اليه لابتذاله ومقارنته لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ
هذا من وراء الجدار جاز ان ينتقل الى جملة من معانيه بجواز ان يكون المتلفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا ومنها كون
المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع بمعنى
الى غير الاخيرة باعتبار اخر وانما سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع اليها يحقق رجوعه الى الجميع ويريد باعتبار
كونه مستعملا اخر اعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتباره مستعملا في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع المجار
الا زيدا مع تحقق مسمى بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه بعد استعماله المذكور او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة
مع الظهور بدونه مطلقا او على التفصيل المقرر في محله ويقرب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام
فيما اذا كان المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليها
باعتبار معان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء واقرء هذه الكلمات
الا زيدا اذا فرض وجود رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات ولا فرق في هذه الصور بين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد
البعض ويتعدد الاخر باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى الجميع نحو اكرم العلماء
واعط الفقراء الا زيدا اذا اتفق دخول زيد في العلماء وفي الفقراء وحيث يستدعي الاستعمال المذكور قرينة فلا بد من اعتبار كونها مفيدة لمجرد
ارادة الزايد على معنى واحد لو بدلالة القرينة على ارادته بالنسبة الى الاخيرة لا لرجوعه الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يقال المقصود
بيان وجوه الصلاحية مطلقا فلا حاجة الى اعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى للعود
الى كل واحد قد يكون لاشتراكه بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم
واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد يسمى فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع
بالاعتبار الثاني ويختص بالاخيرة بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل
النزاع اذ الكلام فيما يكون المخصص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة اولا لاحتمال ارادة
المعنى العلمي منه وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية و

ثم

وانت خبير بان هذا الاعتراض مما لا ورود له عليه على ما وجهنا به كلامه ووجه ذلك مع ان ما ذكره من منع الصلاحية او الاعلى توجيهه ممنوع اذ
لا يكفي فيها صلوحه لارادة المعنى الغير العلمي منه فان المراد بالصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا لانتفت عند علم ارادة
الاخراج من غير الاخيرة ايضا فيتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض فتدبر ثم قال لو قيل اكرم بني تميم و
بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من الطوايف ووجود شخص مسمى بزيدين في بني اسد كان ادرج
من المثال المذكور لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العموم على الاجماع لا على البدل ولان الظاهر اعتبار صلوح المستثنى
للجميع وللاخيرة صلوحه لهما باعتبار المعنى المستعمل فيه لا باعتبار جزء لفظه انتهى ملخصا ووجه اقربيته هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى
اعتبار الاشتراك في الصلاحية كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه
المجنسي صالح للرجوع الى الاخيرة خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم وقد اتضح بهذا يعني بما بيننا في تحقيق وضع اداة الاستثناء بطلان القول
بالاشتراك مطلقا اي سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من ذيل كلامه ولو هم بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق وقيد
لمدخول البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة قوله غالبا في التعليل الاتي لا سلبا كليا ولا يخفى ضعفه لما فانه لما ذكره سابقا من ان
ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس في قوله غالبا دلالة عليه والظاهر انه نزل العبارة على الوجه الاتي و
ستأتي ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا يعني ان الغالب في جواهر الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون وقوع الاشتراك فيها مرجوحا
لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل من الامرين بان الاداة ليست موضوعة للاخراج
الهيئة لافادة تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه قدمنا بيان ان على الدليل ما شاهد في البعض واعترض عليه الفاضل المذكور
بان القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد
بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا كما ترى مبني على ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما
ماذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضعفه ظاهر بل التحقيق انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما الصلوح المستثنى
في البين استطرادا وتبعا ثم اعترض على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع
لافراد مطلق الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما
ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة واجاب بما حاصله ان الواضع انما
وضع حال الوحدة حتى يتجه نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه فان في الاطلاق ايضا قيد يحتاج الى الدليل فيما ذكرناه معتاد فيتوقف لا مطلق ولا
مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وتوجه
انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر فلا يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه ففاسد من وجهين اما اولا فلان
التمسك باصالة عدم اعتبار القيد في الوضع على اثبات عمومه ليس بشيء لانه مدفوع باصالة عدم تحقق الوضع غير المقيد لظهور ان كلا
منهما حادث مسبوق بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بظاهر الاستعمال ويخرج ذلك الاصل ابتداء كما سبق تحقيق القول فيه
واما ثانيا فلان قوله والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل البحث لما تقرر في كلام المستدل
والمعترض معا ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات دون الماهية واما ما اجاب به عن السؤال المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود
الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال الاستثناء في اكثر من معنى واحد ويقرب من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من
الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع على حدة في سائر الحقايق والمجازات فلا يجوز ارادة فردين من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة
المفردة فردين من الماهية ولو على البدلية فلو فرض ارادة الاجماع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة كهذه
الافعال والجماعات ليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه في تحرير محل النزاع ما يؤكد ذلك ولا يخفى ما فيه لان من يقول
بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى واحد وهو اخراج متعلق بالجميع كما سبق الا ترى
انك اذا ذكرت جملا ثم قلت استثني منها او من بعضها كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا على التقديرين الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه
كلا او بعضا فكذلك اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التقديرين في معنى واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا ينافي
اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق قيد يحتاج الى دليل انما يتجه حيث يثبت ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مطلقا ومقيدا بالوحدة
فان الثابت حينئذ امر مردد بين الامرين لا يصار الى احدهما الا بدليل واما اذا علم بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه
حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فثبوت الاطلاق لا يحتاج الى دليل وهو واضح قوله فما ذكرناه معنى فيتوقف لا مطلق ولا مقيد الخ فيه انه لا

لا معنى لذلك ولا دقة فيه فان الواسطة بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع ان يرتفع عين المحمول ونقيضه عن الموضوع الموجود نعم يجوز ان
يعتبر الماهية ولا يعتبر معها غيرها حتى اطلاقها فيتجرد في ذلك اللحاظ عن الاعتبارين لكنها في الواقع ذلك اللحاظ مطلقة ويتم على تقديره مقالة الخصم
من تحقق الوضع للمطلق احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه منها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجمع مجرى الجمع
منزلة الجميع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة وكما ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة كان عائدا الى الجميع فكذلك ما هو بمنزلته
فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب فكما ان المفردات
الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها الى الكل اتفاقا فكذلك الجمل المتعاطفة صارت بالعطف بمنزلة الجملة الواحدة
فيعود الاستثناء فيها الى الكل ايضا والجواب اما اولا فبان ذلك قياس في اللغة وقد عرفت بطلانه سابقا واما ثانيا فبان الفرق واضح لان
بين المتعلق في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كما لو قال
والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت انت ثم عاد الى الجميع بالاتفاق فكذلك غيره واجاب عنه العضدي بان هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل
النزاع ولو الحق به بجامع كونه تخصيصا متصلا امثاله كان قياسا في اللغة وقد ابطلناه سلمنا لكن الشرط متقدم مقام ولو تقدير الخلاف
الاستثناء سلمنا لكنه يعود الى الجميع بقرينة اليمين عليها بحيث يقتضي اتصال الجملة المقتضي لعوده اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال
قد يقال على الثاني بان الشرط انما يقدم تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط فلا يصلح فارقا هذا كلامه ملخصا ولا يذهب
عليك ان الوجوه المذكورة كلها مناقشة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يدفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت
الا ان يشاء الله كما هو احدى العبارتين في تادية الاستثناء بالمشية على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء الله الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ايضا ستجدني ان شاء الله من الصالحين يا انا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك
وصاحب المعالم بعد ان اقتفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما في قولك تجب
زرت ان شئت قال وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن النفوذ والمضي لا غير انتهى ثم جعل الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث
يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من كونه الوقوف انما يترتب على تقدير
قصد الاستثناء والتعليق الظاهر من الاية الاخيرة بل ايضا ذلك فالمنع منه في غير محله مع ان دخوله على الماضي ونحوه يستدعي تاويلا كالشرط
او تقديرا كالقبول في مثال الحج والزيارة ونحوهما في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق وظاهره غير سديد لانه اذا ثبت ان المقصود في ذلك
ثبت في غير بقيمة اصالة عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك لرجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشية اما
الامتثال او خوف الفوات والحرمان بتركه كما يدل عليه ظاهر حكاية تعالى لبلوى اصحاب الجنة وهو مطرد في الجميع حتى انه لو انتفى في البعض
منعنا لحوقه به والاجماع المدعى على خلافه ثم ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لعد مستهجنا ركيكا وليس ذلك الا لعود الاخير الى الجميع فيكون الثاني تكرارا محضا والجواب
ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها انه صالح للعود
الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم بالاولوية البعض تحكم والجواب المنع من عدم اولوية البعض فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا
لصرفه اليه ومنها انه لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انه خارج
عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفي الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع وفيه نظر يعرف مما مر بل الوجه في الجواب ان قرينة
الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط فلا يقتضي الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص
ارجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلزوم الاشتراك والمجاز على تقديره ظاهر جلي لانها تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخيرة ايضا اتفاقا
ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب لحاقه به ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة الى
الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقتضي صحة اللحوق لا تحقق اللحوق ولا كلام فيه حجة من خصه بالاخيرة وجوه منها
ان الاستثناء خلاف الاصل لانه على مخالفة الحكم الاول تركنا العمل به في الاخيرة دفعا للمحذور الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض
واما تعيين الاخيرة فلقربها ولانه لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب
التجوز في لفظ العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفته للحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج
او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا اذ لا تعدد الحكم على هذه التقادير حتى يتجوز
المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هذا فان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة

مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية بمجرده سببا للخروج عن الاصل الا الاصح الاستثناء وان انفصل عنه في النطق عرفا فان اريد لك
الظ من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء يخالف لهذا الاصل فتم للاتفاق على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له ان
يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظا اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولولا
ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو بالاخرة حال التشاغل منافيا لما وجب ذه ولا يجديه في محذور الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل
بمخالفته للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض المورد في الاستثناء الا انه لا يسمع المستدل حيث لا يقول به او بمخالفته
للحكم الاول على مخالفته للحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم القرينة الاستثناء فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب لها ثم التمسك
في تخصيص العام بدفع محظور الهذرية راجع الى تبا وجه كون الاستثناء مفيدا للتخصيص وحينئذ قرينة عليه فلا بد حمله عليه لئلا يخرج عن
اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه وايض لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاتصال اعتباره قرينة في صورة الانفصال
فانه انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات المخالفة ما لم يؤد الى ارتكاب محذور اخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا
كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان الحكم انشاء جاز وان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان
الاستعمال المخالف الوضع ثم لانه لم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية
بخلافه وجواز اللحوق واعتباره لا ينافي الظهور وكذا لا يخفى ولولا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فجأه عارض منعه عن الكلام
حال تشاغله به بعد ان اتى بما يصح السكوت عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء
الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع
كما هو المدعى لا يقال اصالة بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم حصر الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف
الاصل كما هو الغالب فيتساقطان فلا يتم التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيترجح على اصالة
البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول بمقتضى الادلة التي افادتها انما تنهض
حجة حيث لا دليل على خلافها وظ اللفظ دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير
مفيد بعد ثبوته علم الدليل حصل التعارض ولا بد من مطالبة المرجح الثاني لو جاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز
تعليق المستقل بغيره والتالي بط بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة يستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد
بالتالي واما بطلانه فلان المقتضي للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان
يتعلق بغيره واما المستقل جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء يحتمل التعلق
الى الجميع والى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل تعلق دفعي وليس
على التدريج كما يشعر به كلام المستدل الثالث ان من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم ضرورة تؤدي الى ارتكاب خلافه فمتى خصصنا الاخيرة
لم تثبت ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تمشية التخصيص اليه وهذا الدليل قريب من الدليل الاول بل لا يختلف
معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب بعينه الرابع اذا اعاد الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على
معمول واحد في اعراب واحد وهو بط لنص سيبويه عليه وقوله حجة وللزوم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم التقدير
ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو مم بل العامل فيه اداة
الاستثناء كما يذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها مناب استثني وعيا معناه بها العامل ما به يتقوم المعنى المقتضي كما ان العامل في المنادى هو
اداة النداء لنيابتها مقام انادي سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا نجد فيه ما يقتضي المنع وقول سيبويه
بالمنع معارض بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان قضية كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول واحد وقد اختار هذا المذهب بعض المحققين
متمسكا عليه باخبارهم عن الشيء الواحد باخبار متضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان بينهما ضميرا واحدا بالاشتراك وذلك لعدم جواز خلوها
عن الضمير بالاتفاق واعتباره في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين او في احدهما
فيلزم استقلال ما فيه الضمير بالخبرية وانتفائها عن الخالي وهو خلاف الفرض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض
عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما ان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون ممتزجا بالاخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير
فان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين وهذا ظ واما ان يكون ماخوذا لا بشرط شيء فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار

نعم لما كان كل منهما خاصا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني وتوهمهم ان ذلك من باب توارد
المؤثرين على اثر واحد ضعيف لان العوامل ليست عللا حقيقية بل علامات ومعرفات الخامس لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان
الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدمه اتفاقا فكذا في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة
وليس هناك جمل ولا عطف واما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور او دفع
محذور اللغوية والهذرية بناء على مذهب المستدل حيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع وهو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين
من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول وسياتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما ورجح ما يليه لقربه اليه فلذلك
منه تعين العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه السادس الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت فيكون مانعا من تعلقه
بها فان الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه يقتضي استيفاء غرضه من الكلام
والجواب المنع من كونها حائلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه احتج السيد بوجوه الاول ان الاستثناء استعمل
تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة
الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين على الحقيقة اما كونهما على الحقيقة سبيل الاشتراك وتعدد الوضع فلا لجواز ان يكون ذلك بوضع احد
كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما حققناه الثاني ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
اصدقائي الا واحدا حسن ان يستفهم هل استثنى من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك آية احتمال اللفظ واشتراكه والجواب اما اولا
فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايض تحصيلا للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل
العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من جملتين الا بشركة
ولو في بعض الافراد وحمل المثال عليه بعيد الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احدهما لامتناع ان لا يكون عائدا الى شيء
منهما وقد نظرنا الى ادلة من خصه بالاخيرة وادلة من خصه بالجميع فلم نجد فيها ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان نقف ولا نقطع بالعود الى
احدهما والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه الرابع
ان الحال والظرف اذا وقعت عقيب جمل متعاقبة كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني وخرجت كونى قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل
ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك ان نقطع باحد الامرين ما لم تقم قرينة عليه فكذلك الاستثناء قياسا
عليها بجامع ان الكل فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه والجواب ان اللغة لا تثبت بالقياس كما قرر في محله مع ان الفارق في المقام موجود وهو مبنية
التقييد من التخصيص على ان الحكم المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مضافا الى منع علية
الجامع وان سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه ومما قلناه وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند ذكر
حجتنا وحجة الشيخ ظاهرة من بيانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فيبقى في رجوع الاستثناء اليها بخلاف ما لا
يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه لا اذ لا نسلم ان حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون
ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مطلقا حالية كانت او مقالية ثم لا نسلم ثانيا تعين الرجوع الى
الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف راجعة الى تصادم الادلة عنده او الى ما قرر له من انه لو
ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف مما سبق ولم يتعرض
الحاجبي للحجة على ما صار اليه احتج عليه العضدي بان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب
الشك وضعفه ظ لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارده لا مط متممة فيها فائدتان
الاولى اذا تعقب الاستثناء المفردات او جملا ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص المتصل المعروفة جملا او مفردات امكن العود
الى الجميع ففي انسحاب النزاع المذكور وعدمه وجهان تخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل يشعر بالثاني وفي المعالم
بعد ان صرح بالاول قال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال
فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عندي غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا تامة او ناقصة فالظاهر عوده الى الاخيرة
كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم يتخلل بينها جملة فلا يرجع الى ما قبلها كما مر كل ذلك لمساعدة العرف عليه
التخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع قطعا الا انه ظ في العود
الى الاخيرة لما مر في الاستثناء وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد للعامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لا بد من تقدير العامل

لها ومثله التقييد بالغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظاهر من التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة
في الجمل والى الجميع في المفردات وحكم المختلفات في تمام الثانية اذا تعقب الاستثناء فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة خارجية يقتضي
التعيين فلا اشكال ح في التعيين او لا يكون وح فاما ان يشتمل المتاخر على عاطف او لا وعلى الثاني اما ان يكون تابعا الثاني للاول او لا فان اشتمل
على العطف كقوله له على عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من الاشتراك في الحكم ولذا لو خلا
عن العطف فان كان الثاني مستوعبا للاول كقوله على عشرة الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب
او التناقض واللغو كما يجيء وان لم يكن مستوعبا رجع الى المتاخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتاخر شرط كان بطريق التنزيل او
او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه وقضية اخراجه عن المستثنى دخوله في حكم المستثنى منه لما عرفت من ان
الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا واما على القول الاخر فللزوم اللغو لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في
الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيده مفاد الاستثناء الاول اذا اقتصر عليه مجرد المغايرة الاعتبارية
في القصد غير رافعة لمحذور الهذرية لان المدار فيه على العرف وهو لا يعتد بمثل ذلك فعلى ما قررناه اذا قال له على عشرة الا تسعة الا ثمانية
حتى ينتهي الى الواحد كان قدره نصفها اعني الخمسة على هذا القياس لو قال له على مائة الا اثنين الا ثمانين حتى ينتهي الى العشرة او قال له على الف
الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو
عكس القسم الاول فبدء بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين
الا ثلثة الا ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولنا في صحة ما عدا الاولين الثلاثة المتاخرة نظر لاستلزامه الاستثناء المستوعب في قوله
الا ثمانية منضا عدا وان تعقبه ما يخرجه عن حد الاستيعاب فقد عرفنا اختيار عدم جوازه نعم يقبل اقراره ممن اقر على الوجه المذكور حملا للكلام
على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد والاجتهاد **فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يقتضي**
ذلك تخصيصه به او لا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات تتناول البائنات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج في
الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذلك الضمير في قوله وبعولتهن في اظهر الوجهين ثم الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين
مستقلين كما يشاهد عليه التمثيل بالاية وفيه وفيما اذا كانا في كلام واحد يستغني العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا
علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كان في كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كالوصل المطلقات ... ازواجهن
بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يجر النزاع احد في قوله تعالى
المطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة **الاول ان يخص العام بالبعض الذي**
يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا **الثاني**
ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام **الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق**
الاخراج في الضمير **الرابع ان يضمر لفظ البعض** فيقدر بردهن بعضهن **الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم**
ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه
وفاقا للشيخ ومتابعيه لنا على ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيه بما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من
التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذلك يكون باستثناء العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع الى
العام ظاهر في العود الى مجموع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لندرته وغلبته
بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص يوجب عدم مساواته لها في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شموله
لاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شموله لافراد مفهومه وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص
بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص
الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي منع عموم الضمير دون
المرجع فيتعين التخصيص فيه والغاء التصرف في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في مورد التعارض ودلالة الدليل
اولى من التصرف في غيره اعتبارا وهو الظاهر عرفا كما يرشد اليه التدبر في نظايره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو
لا يكون في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت التصادم **وفي هذا النظر والجهد** فاخترناه او لا لان الضمير موضوع للعود الى

مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير المجازية باعتبار
التخصيص فلا يلزم ان تساويه في الحكم او يقال التجوز الحاصل من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار
التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لانا نقول الضماير موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر
في وضعها على خلاف الظاهر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد وارادة المتكلم معينا منها لم يكن
مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث غالبا ماخوذ ايضا باعتبار كونه معهودا ومعلوما
كالجمع في المثال فانه لافراد معينة لمكان اللام العهدية للاشارة المستلزمة لاخذ المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض
يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب **والتحقيق ان ظهور الضمير في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع**
الافراد في كونه مستفادا انما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا ولكن
استعمالها مجردا عن اعتبار التعيين عند المخاطب مخالفة للظاهر للظاهر اللفظ دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظاهر
ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع
منه يظهر فساد الوجه الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على تخصيصه حتى لو وافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم دليل
على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن حقيقته خروج الاخر
عن حقيقته ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما كان موجبا للتجوز في لفظ العاهد
التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايراد والحجة نظر اما في الايراد فلما عرفت من منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر
واما في الحجة فلابتنائها على ما يظهر من ذيلها على ان التجوز في المرجع يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع
للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا ولهذا صح التبادر المعتضد باطلاق كلمات النقلة دليل عليه نعم صدر الحجة صالح للتنزيل على ما
ذكرناه كما لا يخفى احتج القائلون بتخصيص العام بان ابقائه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب مخالفته للمرجع وانه باطل والجواب المنع من بطلانه
لامكان تخصيص الضمير وارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان احتج المتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام يستلزم
المجاز ولا مرجح فيجب الوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث جعل الاستخدام هنا مجازا
مغايرا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه ظ فان رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو
ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف يعم الدائمات و
المتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول اذ لا طلاق للمتمتع بها اجماعا **فصل لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة**
وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيثما يكون حجة قولان فذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار وآخرون الى المنع احتج الاولون
بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه بطريق جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم
فيستدعي ترجيح الاول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يعينه فان الثاني ايضا طريق جمع والاولى في الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء
المفهوم لان الغاية يوجب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج الاخرون بان المنطوق وان كان عاما
فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة منه والجواب في كلم بمنع كون
دلالة العام اقوى ما بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عن غالب في القوة هذا كما ترى لا يلايم ما اختاره من القول
بالتخصيص اذ دعوى المساوات على تقدير تسليمها تنافي ترجيح التخصيص وتوجب المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا
بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم
كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على المفهوم وهذا واضح بل الذي يأتي على القول بالتخصيص ان يقال دلالة الخاص وان كان مفهوما
اقوى من دلالة العام وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المستدل خلاف ذلك غير مسموعة وربما يتخيل انه ليس لاحدهما ترجيح
على الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالته كمفهوم انما وما والا او لشواهد
خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم ككل مع كون المفهوم ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح ومع التساوي والشك
في الترجيح بعد الفحص تبتني على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان فيجري فيه ما يجري هناك وضعفه
يعرف مما مر مضافا الى ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسه لا باعتبار الامور الخارجية **فصل لا ريب في جواز تخصيص**
كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن العلم بنفسه وبالآخر وتخصيص خبر الواحد حيث نقول

بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم على تقدير حجيته اقوال
فاجازه العلامة وجماعة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او
منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص بدليل منفصل لو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني
وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما دليلان ظاهران وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من
العمل بالدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بغير طرق التخصيص تعين الارجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد
ما يخالفه بدليل خارجي لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية التحقيق
انا حيث اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل بالخبر الخاص دون عموم
الكتاب اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه لحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها
باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي الاية على حلية الجميع ان عمم محل البحث الى العمو الحكمي فقد حكموا بحرمة كثير من
انواع الانتفاع بالجبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود او
عدم لزومها ولو لاختلال البعض الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تع اوفوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع
في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام بذكر تفاصيلها واتمامها وقع في كلام بعض المعاصرين بانه قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا العام من عموم
الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البرائة الثابت بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه فضعفه ظ لان عموم اصل البرائة انما
تقتضي البرائة حيث لا دليل على التكليف كالاية التي تمسك بها بناء على دلالتها على ذلك فان عمومها مختصر بالاستثناء فلا يعارضها ادلة
التكاليف بوجه واتمايلي مصادقة لمفهوم ما خصصته به **احتج المانع بوجوه الاول** ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض
بالظني **والجواب** المنع من كون الكتاب قطعيا ان اريد كونه قطعيا دليلا وان اريد ان متنه اعني صحة صدوره قطعي فهو لا يوجب كونه دليلا
قطعيا اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونهما دليلين وليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فيبتني كونه دليلا على الامرين فاذا كان احدهما
ظنيا لم يكن المبتني عليه قطعيا بالضرورة فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت
ان الجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح دليل الخاص لا يقال لحجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا حتى حال معارضته لعموم
الكتاب لوقوع الخلاف في حجيته حينئذ والمحتمل لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع
بحجية دلالة الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما يقال من ان دلالة الكتاب
قطعية لان الكتاب الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيثما لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيجيء تحقيقه ثم لا تكون
دلالته قطعية في حق المكلف في الظاهر لان الواقع لجواز وقوع البيان وعدم وصوله اليه ونحو ذلك واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق
اخبار الاحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم قبح في الخطاب بما له ظاهر اذ لم يرده هذا وما وقع في كلام صاحب المعالم تبعا للمحقق من ان العام في
المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون
ظنيا ايض لتطرق احتمال التجوز اليه بل كثيرا ما يكون ايضا عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية دلالته كونها اقوى من دلالة
العام لو جد عليه المنع من مساواة الجهتين **الثاني** لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جارية في النسخ فلو صلحت علة لصلحت لها في المقامين **والجواب** انه
لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين ومخرجا لخصوص النسخ عما تقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى
ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعكسه مقاومة خبر الواحد
للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ دفع لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما يثبت حصوله
والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيما يستند الى فعله تع لتساوي
كل الحوادث بالنسبة اليه مع ذلك فهو مبني على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو وهم انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول
فلانهم انما ارادوا باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر والمراد ان ما يكابه
اسهل باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحاكم اسهل فان الحضرة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه من
غير اختصاص له به تع واما في الثاني فلان ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول منعنا حاجة الممكن في البقاء اليه وان اريد بقاء المؤثر
السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل هو مما يتقوى على تقدير ثبوتها لتأكد استصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر ومما حققنا

وان الخصيص يتوقف على وجود عموم علله امر زائد التنجيز الى النسخ بتوقف على ثبوت الحكم في النسخ دال على ثبوت الحكم في الازمان المتعاقبة فما سبق منه رحمة الله عليه

ثبوته وفساد ما يقال في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه وقع لعموم الحكم الثابت بحسب الازمان فقضيته جواز التخصيص
بخبر الواحد جواز النسخ به ايض وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا النسخ وللمنافاة لنقضيه مع انا نمنع
كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع الحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيأتي بيانه في مبحث النسخ **الثالث** قوله تعالى
فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي اتباعه **والجواب** اما اولا فبالنقض بما اذا
كان الخبر متواترا او مقرونا بقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به واما ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من
العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه والثاني نمنع عموم الاية للمقام لعدم مساواة الشياع عليه ولك
ان تمنع عموم تلك الاية العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه والثاني نمنع عموم الاية للمقام لعدم مساعدة العموم عليه والعام فهو من هذه الجهة احسن...
العام فهو من هذه الجهة احسن في العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه ... فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايض **والجواب** ان عموم تلك
يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايض والجواب ان عموم تلك
الاخبار للمقام معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد من الاخبار وقاعدة الجمع بان تعتبر تحكيم الاولى فيه الان الثاني لمعاضدته بالعمل
كان بالترجيح اجدر على ما عرفت مضافا الى منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا
يتيسر الجمع ولهذا لا نعرف في اخبار العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام
لتناولت مثل مخالفة المقيد للمطلق لتقاربهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه يخالف اطلاق اية النبي و
النفر بناء على دلالتهما على حجية خبر الواحد مما يستلزم صحته نشأة فهو فاسد بالضرورة واقامة وما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها
وبين تلك الاخبار كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكرها معهما فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر
عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا ظاهر واما ما يقال من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه الاخبار
فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب لغاية الامر انها تعارض من جهة هو بوجه
وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضي الترجيح مع معاضدتها المرجحات
اخر تقتضي تاكد تلك الاطلاقات وترجيحها كما مر **احتج المفصلون** على صورة المنع بما مر من ان الخاص ظني فلا يصلح لمعارضة العام
القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص
بالمنفصل فيصلح الدليل الظني لمعارضته **والجواب** انه ان اريد ان العام قطعي بمتنه فلا يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة
او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مط وهم لا يقولون به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية
ايضا وان اريد انها قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظ
فالعام المخصوص ايضا كذلك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بالقطعي لخروج ورد
على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز التخصيص بصورة تخصصه بدليل منفصل لو ظني يقتضي تسليم القول بجواز
تخصيصه بخبر الواحد مط لانه من قبيل المخصص المنفصل الظني الا ان يقال اراد وابه ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى عليهم اثبات الفرق
احتج المتوقف بتعارض الادلة وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر يبقى الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر
الواحد والظ ان الكلام فيه كالكلام في تخصيص الكتاب به وان لم اقف على من نبه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه تنبيه ذكر
بعض افاضل متاخري المتاخرين ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من الاخبار
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانها حجية
كل دليل الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره
من الادلة عليه ولذا ترى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البرائة الاصلية
وطهارة الاشياء وحليتها ونحو ذلك استنادا الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في دخانيتها العصير في كون العصير به
تحقيقا الا تقريبا في صور مصيره قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا محصل كلامه **اقول ولا يخفى** ما فيه بل التحقيق ان
هناك مقامين **الاول** تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد قيام دليله في بعض ما
يتناوله العام بالاستصحاب **اما المقام الاول** فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته
مقصورة على صورة عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان في ادنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه
لا كلام في ان ظاهر الامر والنهي لا يعارضان باستصحاب برائة الذمة والا لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا فكذلك ظاهر العام المتناول
الجميع كونه دليلا لفظيا مقدما على الاصول الظاهرية ولانه لو صلح الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات

كان الاية الاولى انما تدل على انه يكون العامل مقصرا من عمل بالظن وعدم العلم في الغالب الفقهي وعلى ان الحكم الثانية تدل على ان يكون في الابتداء ومعنى بما يكون مخالفا للعموم ومطابقا لاخبار الكتاب وعدم حجيتها مخالفا للكتاب على طرحها يكون من عمل بالظن وهذا امر من كونه ابتداءا وعن غيره منه رحمة الله عليه

المخالفة له لوجوب قصر حكمها على بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه لان القدر الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على رفعه الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له مما لا وجه له بعد اشتراك المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستوعب فانه ينهض دليلا على التخصيص بضميمة موردية لغرابة التخصيص وبعد النسخ كما سيأتي واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط الحجية من غير فرق بين الموافق منه للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكر من الامثلة فان عمومات البرائة انما دلت على البرائة عند عدم قيام دليل على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال وليس ذلك الاستصحاب مخصصا لتلك العمومات بل تحقيق عنوان خصصت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر المتمم من قليلين متنجسين مبني على تخصيص عمومات طهارة الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف بما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية واستمرارها منها يعرف بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقات او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل افاد الاستمرار الطهارة المستفاد من الاستصحاب ومنها ما يفيد طهارة الماء الى ان تعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام مما لا يخصص لان الدليل حيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا مخصصا للعموم المعنى نعم لو تمسكنا في الفرض المذكور بالاستصحاب في مقابلة قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للخبث السابق واللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معمولة والتمسك بالاستصحاب هنا لضعف الدليل وقصوره عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص لعمومه نعم مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان محصل كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واتضح بذلك ضعف تبديله عند مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على عمومه فصل اذا تعارض في دليل عام وخاص متنافيان في الظاهر فان كانا في كلامه تعالى او في كلام رسوله او كان احدهما في كلامه تعالى والاخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان يعلم تقارنهما او تفارقهما بالعلم بتاخر الخاص وتقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان يعلم التقارن والمراد به التقارن العرفي ولا اشكال في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا في الخاص الفعلي او التقريري او تقدم العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح في التقارن العرفي نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت الحاجة قبل ورود الخاص والا كان نسخا له لا محالة للبيان الاتي ولم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله لبعد الفرض الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العام فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له وان لم يعمل به ولو بسبيله ان كان له بدل عصيانا تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس ثم قال في الصورتين يقوم اكرام احوتهم مقام اكرامهم قط او عند تعذر اكرامهم ثم قال لا تكرم زيدا العالم بعد اكرامه او اكرام اجنبي او بعد مضي الوقت دان خالف عاصيا نعم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التاخير في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظايره وان علم وروده قبله تعين كونه مخصصا بناء على عدم جواز النسخ واحتملهما بناء على جوازه والاظهر ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ فيهما نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة عدم المخصص المتاخر فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن دفعه بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اما على القول بعدمه فان اجاز هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل اجاز وقوع ذلك مطلقا وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما يقتضي بالنسبة الى نفس كلامه تعالى وكلام رسوله او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية الحاكية لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه في الرواية عدم نقل الراوي ان المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تاخير البيان او لغير ذلك ويحتمل كونه نسخا للنقل بظاهر النقل المجرد حملا لفعل المسلم لاسيما الثقة على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرح راوي العام بغرابته عن المخصص حصل التعارض بين نقله ونقل الاخر للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ الثالثة ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان لم

او علم تاخره عنه تعارض عموم الخاص باعتباره لانه على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتباره لانه على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه ولان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح احتماله عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمال لاحدهما ولا ريب ان الجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظاهر فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص رفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظاهر من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فظاهر ان كلا منهما دفع للامر الغير الثابت فيه من تناوله لجميع الافراد والازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم صلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا وان ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب ظهور من النسخ مبنيا على الظاهر او يلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتدائية واما في الثاني فلانا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه راسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتاخر وهذا حاصل في التخصيص ايضا واحتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة والتماثل في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذاتا لا اعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن العام المتاخر ناسخا لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز والجواب بعد المنع من عدم جواز تاخيره عن وقت الخطاب كما سيأتي ان هذا ليس من باب تاخير البيان بل هذا من باب مقارنة البيان لمقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما مناقشة بعض المعاصرين فيه بان دعوى المقارنة وهم نار نصف البيانية متاخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو الظاهر من اطلاقها في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة يدل على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كانهما عليه هذا ومما بيناه يظهر ضعف ما توجيه بعضهم للدليل بان المراد منع جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص عن بيانه اذ لا نسلم ان العام خال عن بيان التخصيص وجه نظر تمام الرابع كما ان الخاص المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا فكذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص حكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا فشيء منهما غير متحقق في العام المتاخر الخامس ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا تتم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل نحمل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمن العمل او تاخره عنه كان حكمه حكم الجهل في الصورة السابقة الرابعة ان يجهل تقارنهما وتفارقهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص مطلقا مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تاخره فيقارن احزمن العمل بالعام لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو ضم مع ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع العمل فيه فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضة ذلك بالظاهرية التخصيص من جهة الغلبة لا حجة فيه بعيد بها غالبا اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورفض العمل بالعام في مورده على التقديرين وان فقد كون العام قطعيا والخاص ظنيا لان اصالة التاخر لا تصلح حجة لاهمال الدليل مع ثبوت حجيته وما يقال من ان الخاص المتاخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا ان كان واردا بعده كان ناسخا ويبتني حجيته على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة الاعتبار وح فيدور الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا او ناسخا مردودا فكيف يبنى على القبول ح فمدفوع بما عرفت من ان الامر متى دار بين التخصيص والنسخ رجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا جهل التقارن والتفارق بالكلية واما لو علم تقدم عدم احدهما او عدم تاخره او علم عدم تقارنهما وجهل الصورتان الاخيرتان فيمكن التمسك في الاولين باصالة التقارن مضافا الى رجحان التخصيص على النسخ وبها يشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزمن الحاجة لامكان التمسك باصالة تاخر الخاص عنه فيكون نسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في

الصورة الاخيرة ايضا فانها ان احتملت وجوها ثلثة بتعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض اخر الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ وان كانا في كلام احد الائمة او كان العام في كلامه نعم او كلام الرسول والخاص في كلامهم او بالعكس تعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع النسخ بعد الرسول وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فبينه الرسول للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية لاوصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم فناش عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي صلى الله عليه وآله اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فوضح انه لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة في التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من غلبة النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى الغلبة وشبهها مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من جنسها والاخر من احد الاخرين كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه عرف منه عمومه لكل ثوب متنجس او اقر مجتنبا منه على الوجه المذكور عليه ثم اجاز الصلوة في المتنجس بما دون الدرهم او اقر من ترك التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه صلى الله عليه وآله احتمل ان يكون من خواصه ايضا وسيأتي الكلام فيه ولا فرق على التقادير بين ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور تقدم الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وصحيح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه يتعين تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايضا وهو كما ترى بين الفساد تتمة اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي صلى الله عليه وآله في بعض موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له صلى الله عليه وآله اولا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك ثبوت الحكم في حقنا ايضا نظرا الى عموم التاسي فيتخصص به العام او لا قولان والتحقيق ان عموم التاسي تعارض لعموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه او قوة عموم التاسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال من ان المخصص لعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى ففيه ان التنافي بين العامين انما يأتي بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم العام مع الفعل لا يقال العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص اذ مرجع حجية كل دليل الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه دليلا والا كان التعارض بين دلالتي العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي والتحريمي يجري في ساير الاحكام الثلثة ايضا ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التاسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في هذه الموارد اذا كان متناولا له صلى الله عليه وآله فالتخصيص في حقه غير لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان فعلهما بعد انضمام القصد المذكور اليهما راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق لهما مع قطع النظر عن ضميمة القصد هذا اذا دار الامر بين تخصيصين واما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظاهر تقديم التخصيص على قياس ما مر ثم ما ذكرناه في فعله صلى الله عليه وآله يجري في فعل الائمة عليهم السلم ما عدا احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة

القول في المطلق والمقيد فصل المطلق ما دل على معنى شايع في جنسه شيوعا حكميا فالمراد بالموصولة اللفظ بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن غيره فخرجت المهملات ولك ان تقول هنا ما سيأتي ذكره في حد المجمل وبالمعنى كل ما صح ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى المقيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايع في جنسه ان يكون المعنى حصة محتملة لحصص الجنس اي فردا منتشرا بين افراد الجنس كما هو الظاهر منه فخرج العلم الشخصي والمعرف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة المستعملة في حصة معينة والمطلق المقيد وما دل على الماهية من حيث هي واما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فظ اذ لا شيوع فيهما واما الفاظ العموم الشمولي فلان مداليلها جميع الحصص وافرادها او مجموعها لا حصة شايعة وما يقال من ان الفاظ العموم ايضا تدل على حصة شايعة فلا بد في الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدل ففيه ان اريد العموم الشمولي ففيه منع الصدق كما عرفت وان اريد العموم البدلي ففيه ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سيأتي واما النكرة

المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم احتمالها لغيرها وان احتملته في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن القيد كما هو الظاهر من اطلاق المدلول بعضها وانما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس ليخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشياع المذكور ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان المقيد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب من مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد واما ما دل على الماهية من حيث هي فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذي سبق ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه ليس حكميا والعموم [illegible] هذا القيد نبرد ذلك على طرده مما يبقى في حد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد بدلالته على الحصة ما يعم دلالته عليها ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما يستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير فما يتوهم من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق بها باعتبار الحصة فكلام ظاهر قد اظهرنا فساده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد والمنكر حيث ياخذان باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا باس بالتزامه كما يرشد اليه تعرضهم لتلك المباحث في مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العام كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في مبحث العموم من باب الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لما سبق الذكر كما تركوا جملة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك انه لما كان غرض الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة لجزئيات مداليلها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناولها لافراده بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا الى البحث عن كل منها فافردوا الكل منهما مبحثا واوردوا ما كان من القسم الاول في المبحث السابق وما كان من القسم الثاني في هذا المبحث وربما استطردوا بعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه في [illegible] ظ تمام ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هي وفرق بينه وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وخلط القائل بان المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ونقل التمهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لاطباقهم على ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه بتنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما في جاءني رجل لا امراة وتعين الامتثال بفرد منها لانها [illegible] الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق والنكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالمهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايضا مع انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورده في تعريف العام يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث يلحظ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان يكون دلالتها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة الشمولية لا البدلية لانتقض عكس الحد بالعام [illegible] وكذا يتناول الفاظ المخصص والمطلق المقيد [illegible] اذ لم يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام التمهيد بتنزيله على التوسع والتسامح في الماهية فينزل عليها ارادة الحصة وان المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصول الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعتبر نفيه في المطلق ما اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة وان اراد بهما ما اعتبر فيهما في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد فيرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للماهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى ما فيه من التعسفات ويمكن تمشية بعضها في الفرق الاخر ايضا وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفي اشتراطه في حد المطلق عبارة عن شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر مثلا فيهما وان المراد في الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد المنتشر ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد ما اختص دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كذلك فدخل فيه العلم وما بحكمه والمطلق المستعمل في المقيد مجازا او العام واسم الجنس مفردا او مركبا اذا اختصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت بالقياس اليه كما لو قال اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظاهر ان المباحث اللاحقة للمقيد عندهم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق ولا تعتبر بالنسبة اليه فانها حينئذ لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع

واختصاصها بالبعض فربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياع عمر بالوضع ايضا كالانسان اذا جعل علما للرجل الان يقال المراد ما المخرج
بالتقييد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك وقد نص جماعة على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد لان
الاظهر هو المعنى الذي ذكرنا على ما يساعد عليه مجاري مباحثهم واطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق
المطلق مقيدا فيه او باعتبار الحكم وعرفه العضدي بما دل على شايع في جنسه وقيد اخير اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل
يضعفه ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مطلقا العلم دلالته على حصة
شايعة وكذلك الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق المقيد ولا يدخل فيه العلم الشخصي مطلقا اذا لم يكن الجنس ملحوظا عليه
في المقيد بالمطابقة ويدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مطلقا ومثله العام الذي يدل على جنسه بالتضمن كالنشا والموصولات والتحقيق
ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما لا يخفى **فصل** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون موردا اما حكمين تكليفيين
متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كذلك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين
او معللين مع اتحاد الموجب واختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب قوته في الاخر
لا عقلا ولا عرفا وان قد بين اطلاق احدهما وتقييد الاخر منافاة ويظهر الثمرة فيما لو لم ينته الامر بالمقيد وعصى فيه على ما مر تحقيقه في
مسئلة الضد وكذا اذا اتحد موردا الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر وخالف في ذلك
الشافعي فالتزم فيه بحمل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكى بعضهم عنه المصير الى
الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا ظاهر لا سيما الاخير واما على اصولهم
فالقول الاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق
بالقياس وانه غير جائز واورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فيلزمه ان يكون القياس
ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقض انما يرد لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام اما
لو خصه بالمتقدم فلا يرد له عليه اذ لم يثبت عموم صريح لمقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان اطلاقه المنع في المقام ايضا وثانيا بان
مفاد الامر بالمطلق ليس الا مرجعيته على التخيير وانما مفاده الامر بالامر الكلي سواء فسر المطلق بالماهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما
على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايضا كلي لصدقه على حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة وهي لا تتحقق
الا في ضمن الفرد وجب الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه ما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من
الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع التكليف بهذا الاعتبار ولو بضميمة الحكمة
الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة المطلوب ايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع
الحكم الثابت ولو في الظ وتحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ ان شاء الله وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرين فقد اطبقوا فيه على وجوب
حمل المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميدي ان يعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان
الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظ منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد
التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالاكثرون على ان المقيد
مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون
لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان قول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا
تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة احتمل ان يكون رافعا لشموله الافرادي فيكون تقييدا او لشموله الازماني فيكون نسخا والنزاع
على هذا معنوي او يقول لا كلام في ان الثاني انما يرفع شمول الافرادي فيكون تقييدا او لشموله الازماني فيكون نسخا حقيقة وانما الكلام في
انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان اولا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندي
في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر
بالمقيد بجعله تكليفا اخر او بحمله على الوجوب التخييري او الافضلية او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على
الشيء الواحد مع تغاير الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على الاطلاق
غير مستقيم لان التقييد الامرح اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح الحمل عليه على النسخ وان كان مجاز التقدم المجاز على النسخ من حيث قلة النسخ

والمراد بالاطلاق في الموارد الثلثة التعميم بالتخيير الغير بالقياس الى المطلق فتدبر منه رحمه الله

وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت واما على ما اخترناه من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره لرجحان الظهور وكانه
فاسر ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما ترى لظهور الثاني هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتنزيل
المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم يتعين اطلاقه بمعاضد خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على اطلاقه مع الترجيح ويحمل على اطلاقه الامر بالمقيد
على التخيير او الافضلية ويتوقف مع التكافؤ ويرجع الثمرة الى التقييد لكن هذا خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق
والتقييد لا من حيث القرائن الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقعه ودفع استعماله ولان الظ من الامر الايجاب
التعييني كما ان الظاهر من المطلق الاطلاق فيتعارضان اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين اذ لم نقل برجحان التقييد لشيوعه
فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا للبرائة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب تعين الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل
بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن العهدة ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فلجواز ان لا يراد به الاطلاق
وايضا شمول المطلق لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد
مقطوعا بالارادة فلا يتمشى الدليل واحتجوا في المشهور بان في العمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف العكس
اعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة
الى التقييد واما مع التساوي لاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلوب سليما
عن المعارض واجيب بان العمل على المقيد يوجب يقين البرائة في العمل بخلاف العمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح رد بانه
مع احتمال التجوز في المقيد لا علم باشتغال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبرائة واورد عليه بعض المعاصرين بانه انما يتم
اذا علمنا بانا مكلفون بعتق رقبة ما ثم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا علمنا بانا
مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبرائة منه الا بالمقيد وعندي ان جميع ما ذكروه نظرا اما في الاحتجاج فلان الجمع
الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية او التخيير ايضا جمعا بين الدليلين فلا بد ايضا من بيان الوجه في ترجيح هذا الجمع
كما فعلناه اما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا ريب ان مجرد ذلك لا يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن
ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظاهر وان فرض هناك ما
يوجب تقوية الاطلاق ولو من في دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما نبهنا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع
الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق سليما عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار وذلك لانه
ان يرجح كل منهما سليما كان خلاف ما يقتضيه التعارض وان بقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما ويرجع في الفرق الى التقييد فيقال
لعل المراد ببقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه لانا نقول هذا على بعده عن ظاهر كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر
بعد التعلق تابع لاطلاق المتعلق او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظايره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي والكل والجزء
ونحوهما ولا اطلاق هنا بشيء من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوي
الاحتمالين سليما عن المعارض فيقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبرائة في العمل بحسبه كما لو لم يكن هناك مقيد
اصلا فلا حاجة في تحصيله الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بيناه في محله من عدم جريان اصل البرائة في الاجزاء والشرائط نعم من يرجح جريان
الاصل المذكور فيهما يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر ضعف ايراده على مذهبه وما يحتمله من الفرق فتامله مما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل
على ترجيح التقييد بان ارادة التخيير والاستحباب من الامر مجاز مط بخلاف ارادة المقيد من المطلق فان له جهة حقيقة كما صرح به وهذا لا يستقيم
على ما نراه من ان الامر حقيقة في الايجاب التخييري والاستحباب ايضا بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظاهر من
اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية وهي راجعة الى
التخيير وان كانت اخص منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بانه ان اراد بذلك مجرد هذه الملازمة ومنع
امكان اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان لا يوقع منه في المقام خلافه فلا وجه وان اراد ان استعماله في المقام بطريق
الحقيقة ولو في بعض موارده فمدفوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان لم يتعين عند المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه
الحقيقة نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص والحكايات لكن ليس المقام من هذا القبيل لاستحالة تعلق
الحكم بالمبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا ايضا لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فالاجمال
كما يتحقق فيما ليس له ظاهر كذلك يتحقق فيما له ظ كما صرح به والظ الحقيقة فالخارج عن الظاهر خارج عن الحقيقة هذا محصل مرامه فنا من

من وجوه اما اولا فلان ظاهر كلامه يعطي بالتزامه بتماميّة الاحتجاج على تقدير ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب ترجيح مجازه على غيره من المجازات ثم على تقدير مجازيته تماميته فلا وجه لايراده في مثال الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانيا فلان منعه من جواز اطلاق المطلق في المقام على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية غير مرادة من المطلق عليل لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو المتداول ولعل منشأ الوهم عدم الفرق بين دخول القيد المقيد فيما اريد من مجموع الكلام ولواحقه وفيما اريد من لفظ المطلق او توهم الاستلزام بينهما مع وضوح الفرق وانتفاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لانه ان اراد الابهام بحسب اللفظ كما يساعد التزامه عليه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين بجواز تاخير بيان المجمل كما هو مختار غير معقول وان اراد الابهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمه ان مدلول المطلق قد يؤخذ لا بشرط ويحكم عليه بحكم ويثبت له الحكم على الاطلاق ويكون المطلق حينئذ مطلقا على المهية باعتبار الاطلاق وقد يؤخذ بشرط ويحكم عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على مورد الشرط ويكون المطلق مطلقا على الماهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي الاحتمال الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل الى جعل الحكم متعلقا بمدلول المطلق مجردا عن الاعتبارين لانه مبهم فيمتنع وجوده فيمتنع وجوبه وضعفه ظاهر لان مدلول المطلق ليس الا نفس المهية او المهية المقيدة بوحدة شخصية مجردة عن اعتبارها مقيدة بالشرط الزائد على مدلولها وعدمه نعم لا يتعلق بها حكم الا باحد الاعتبارين ولا يلزم ان يكون من تلك الاعتبار داخلا في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر وبالجملة فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة على ارادة المقيد من المطلق فاي ثمرة يمكن تعلقها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر السامع على التقديرين سواء وكما يصح ان يريد الامر المتكلم بالمطلق المقارن للقيد معناه لا من حيث الخصوصية وان يريد الخصوصية من القيد التقييد كذلك يصح في صورة التفارق والفرق تحكم واضح واعلم ان من تكرر ظهور الاوامر الواردة في اخبارنا المروية عن الائمة في الوجوب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض المذكور بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ع ان كان ممن يرى جواز حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا يكافؤ الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن من هؤلاء من عول على الجواب المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وزعم بعض المتاخرين ان اطباقهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا مبني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث يرد في مقابلة المطلق ورجحان التاسيس على التاكيد وان اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مط واخرى باعتبار كونه مقيدا فنفي الدلالة او اثباتها في احدهما لا ينافي خلافه في الاخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الايجاب مع خلافهم في مبحث اخر في دلالته عليه اذا ورد عقيب الحظر هذا محصل كلامه ومنعه من منع مفاده واضح لان ما ينفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعراته عن المعارض المنافي لو انضاف الى ذلك الوجوه المتقدمة لا يتجه عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك على ما قطعه المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مشتملا على وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان المقيد ذاتا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل بالتزامهم بثبوت المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا خفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك به هنا ايضا لا ان مجرد ذلك لا يكفيه في الحمل هذا واورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المطلق بالخطابين اما مطلق الطبيعة او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان بغيره حراما هذا ما يقتضيه ظاهر كلامه وهو مما لا يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص واما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما يأتي من قبل التشريع وهو آت على تقدير اعتبار المفهوم ايضا على انا لم نقف على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فما المانع من تنزيل كلامهم على ما ادعاه في المفهوم من قضية الجمع بعدم وجوب ما عدا المقيد ثم ما نقم يتجه عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد بيانا للمطلق ان التقييد المتاخر لو كان نسخا لكان التخصيص المتاخر ايضا نسخا لمشاركته له في نفي الشمول ولكان المطلق عند تاخره عن المقيد ايضا نسخا له لانه مما يوجب ذلك وهو الثاني متحقق من الطرفين و بطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا دفعه حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا دفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان التقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن قبل بخلاف العكس لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة ويرد على الجواب الاول ان في التخصيص حكما شرعيا يرتفع حكما شرعيا فان المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب ان التخصيص

بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا استفيد من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا وهو عدم وجوب اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المتاخر يرفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق المذكور بل التوجيه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا بخلاف صورة تاخره فانه يحمل مورد الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرتفع بالمقيد فيكون رفعه نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظ فيعود على تقديره الاشكال السابق وهو ان يكون التخصيص ايضا نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل احتج من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو موقوف على الدلالة وهي منفية اذ لا دلالة للمطلق على مقيد خاص والجواب اما اولا فبالنقض بالتخصيص فانه لا يسمى نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل جريانه فيه اظهر واما ما قيل من النقض بما لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق هو المقيد مجازا ولا دلالة فيمكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة السبق كما في صورة المقارنة بخلاف صورة التاخير وقد مر التنبيه عليه كذا ما قيل ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسليمة فانه مجاز ولا دلالة لها عليه لما مر وذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه لا لنص متاخر ولو ثبت فلا نم ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وقد بينا بانه اذا تقرر واما ثالثا فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد بها ما هو اعم من ذلك منعنا انتفائه في المقام لتحققها بعد ورود المقيد لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما مر او معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام المطلق والاخر بالعام المقيد نحو ان افطرت فاعتق كل رقبة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث بحجية المفهوم المذكور ويجوز التخصيص به واما نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ان جاءك زيد فاكرم العلماء ببذل الهدايا لهم او في يوم كذا او مكان كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقتضي عمومه بالنسبة الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الامران ايجابيين او ندبيين لمساعدة العرف على الحمل فيهما وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية وهو بالنظر الى نفس الخطابين بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين او كان احدهما مرسلا والاخر معللا فان استفدنا منهما او من دليل اخر وحدة التكليف فلا اشكال في ابقاء كل على حاله واما اذا كانا نهيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا القسم قد ذكره الطيبي وغيره وقد اعترض عليه العضد بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة وتقييدها كما مر تحقيقه سابقا والكلام هنا انما هو في تعيين المنفي في الخطاب المتضمن لنفي المطلق لا المقيد وان ورد منفيا بخطاب اخر فلا يخرج عن محل البحث لا في بقاء النكرة المنفية على عمومها عدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما اشار اليه مع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه ان اراد بالنكرة فردا لا بشرط كما هو الظ من التمثيل لزم من تعلق النفي بها نفي جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر في الصورة السابقة لاشتراكها في منشاء الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع في كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجري في الموارد المتداولة كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجية مفهوم الوصف والقيد قال بجواز تخصيص العام به لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين النواهي التحريمية والتنزيهية لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مطلقا كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقي نجس او قال اغسل ما يلاقيه الا اذا تنافيا نحو اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة في العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا في ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف والقيد يقع التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه في مبحث التخصيص تنبيه التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع للطبيعة من حيث هي ومقتضى التنوين الداخل عليه ان كان منونا فردا ما

لا على التعيين اي لا باعتبار التعيين ولا باعتبار عدم التعيين فبناء اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع ح فاذا اعتبر معه تعيين
فرد مخصوص او وصف مخصوص او عدم التعيين واريد ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على لفظ الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل الا في معناه الاصلي كما
تو بلك جاءني رجل واكرم رجلا عالما ولا وجود لانسان مبهم نعم لو اريد التعيين وعدمه من اللفظ الجنس والتنوين او المجموع كان مجازا قطعا لان اللفظ لم يوضع له
لكونه مشترا ولو في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام العهد الذهني وما جرى مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المعتبد
للمطلق وبين عدمها غاية ما في الباب انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلوب فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في صورة مقارنة المعتبد
واعلم ان في المقام مباحث اغنانا عن التعرض لذكرها سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده بالوضع شمول
فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في القرينية بحسب مقام الحكم
وان كانت نادرة الوجود بخلاف ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما يأتي للعموم البدلي كذلك يأتي
للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربوا
اذا جعل اللام فيهما لتعريف الجنس من حيث هي وفي اخراج هذا النوع من باب المطلق واطلاقه ادخاله في باب العام وجه قد نبهنا عليه سابقا

فصل المجمل ما دل على معنى او حكم ولم يتضح دلالته فما بمنزلة الجنس ويخرج بقولنا دل على معنى ما لا دلالة له

كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هي الدلالة المعتبرة وقولنا او حكم عطف على معنى وبه يدخل
مجملات تقرير المعصوم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة باحد القيدين احترازا
عن الاجمال في الدلالة العقلية لصرفه كدلالة صوت على كون الصايت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح وقولنا لم يتضح دلالته
احتراز عن المبين فانه بحسبها لم يتضح دلالته فيخرج المبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة وانتفاء الوضوح لا يقال قد سبق
ان المهملات الالفاظ دلالة على نفسها ولو بضميمة القرائن والمراد بها هنا ما يتناول ذلك والا لانتقض بمجملات المجاز وح فلا يتجه الاحتراز
عنها بالقيد المذكور فنقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار كدلالتها
على لفظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عنه ما اتضح دلالته لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة ويدخل
ويدخل ما يشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ فان المراد بالدلالة
ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم وبذلك يتنزل الحد على ما سبق ذكره في حد المطلق وجعل
التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم تدبير وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وينقض طردا بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع
والمستحيل وعكسا بمثل قوله وآتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق شيء هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ
الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة والثاني بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضا والثالث
بان الظاهر من الشيء الشيء المعين وانه حذف الصفة اختصارا وفيه تعسف ومع ذلك فعكسه منقوض بمجمل الافعال وقد اطبقوا على دخوله الا ان
يجعل المجمل الذي هو موضوع الباب مخصوصا بمجمل الالفاظ وبين تعرضهم في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه
بعضهم بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بمجمل الافعال عند من يجوز دخوله فيه
وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجهل بالوضع فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك حيث لا يقترن به ما يدل على وجه
وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثله ما لو استعمل المتواطي في معين واتفق من غير تعيين في اللفظ نحو
او آتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في الهيئة الاصلية كتضرب لاشتراكه بين المؤنث والمذكر او العارضية كمختار حيث اتحد فيه هيئة الفاعل
والمفعول لما طرء عليه من الاعلال او مركب كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته محتمل ولي الزوجة فيكون
المعفو عنه ذمة الزوج او الزوج فيكون المرء استحقاقها كالمهر ومنه الاستثناء بمجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا
يذهب عليك ان الفرق بين هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة صارفة
وتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رأيت شمسا يتكلم حيث تردد فيها بين الانسان الجميل والجليل او يتعين المعنى المجازي لكن
يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في اللفظ على تعيينه نحو جئني باسد كان معنا امس الحمام وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث
يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم ومتابعيه وقد يقع الاجمال في الكتابة حيث لا يستوي المحتمل التكوين
والتحريك وفي الاشارة كالوسئل عن عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث تردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد والتاسيس الى
غير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق والى المنكب فيقال ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت
بيدي وانما كتب باصابعه وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك وبيان الاجمال ومنهم من جعلها مجملة باعتبار القطع لفظا ايضا
لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب الاكثرون المحققون الى انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار
اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط باعتبار ما بعدها بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما اطلاقها على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة
ليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر والتحقيق انه يجوز ان يكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون
المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبته والى ظهره والى ترقوته
على انا لا نسلم اسناد الاعطاء والكتابة في المثالين الاخيرين الى بعض اليد بل الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول فيهما
المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة للالة التي ينفعل بها الافعال المعهودة فيصدق على اليد
الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانفصال واما مع الاتصال فالمجموع يد واحدة قطعا كالحمل المعصوم ولهذا لا
يقال لاي يد يميني زيد جرحت ذا الايدي يمنى لزيد واما باعتبار القطع فلانه ظاهر في الابانة او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على
خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايضا ومنها قوله ص لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل فعدها بعضهم من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل
المنفي شرعيا او لغويا له حكم واحد وبين ما اذا كان لغويا له اكثر من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مطلقا وانه
ان امكن الحمل على نفي المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين ايضا والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا اما على المقام الاول
ان ظاهر النفي يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ العبادات
والمعاملات بناء على ما نذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة
فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية مطلقا لان المعنى الاعم لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرايطه وعلى المقام الثاني ان الظاهر من مثله
عرفا نفي الصحة اقرب فيتعين تقديرها ولا اجمال لان الظواهر العرفية حجة كنصوصها والمشهور في الاحتجاج عليه ان نفي الصحة اقرب الى نفي
الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو
فاسد واجيب بان ثبت بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بما عندهم العرف وهو راجع الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على
نفي الذات دال على نفي الصفات ايضا فاذا ترك العمل به في نفي الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة
النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات بالالتزام فاذا انتفى الملزوم اعني الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب بان اللفظ بالنسبة
الى معانيه المطابقية والالتزامية بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقي يبقى معمولا به في المعاني
الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخص كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نسلم عموم المنزلة وصريح العرف
والاستعمال يكذبه الا ترى انه حيث يتعذر حمل الاسد في قول القائل رايت اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما
يمكن اتصافه به من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير يتعذر نفي الذات
والصحة وعدم ما يساويه من احتمال اخر ومن هذا الباب قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
فيل ان المقصود فيه نفي الفائدة والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم والكلام
تنزيلا للغير النافع منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان احتج الاولون بان العرف في مثله يفهم نفي الحقيقة
الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون
الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده وان اريد ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون
نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فمدفوع بان فهمهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة لارادته واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر
عندهم الا نفي الذات والصحة احتج المفصل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يختص
بالنفي على تقدير تعذره وتعلقه بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى ثبوت الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح حينئذ لان
يتعلق بكل واحد لا مرجح فثبت الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم
الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم

من المجمل نظراً الى ان الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى عدم
الاجمال لان مثله حيث يطلق فالمتبادر منه عرفاً نفي الفعل المقصود منه كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في
المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد نحو حرمت عليكم الميتة صيد الحرم حيث يحتمل
ان يكون المحرم في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود ظ واما المتعدد اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافياً للحكمة
فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام في اضافة ساير الاحكام الى الاعيان نحو وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية المسح في الوضوء
نعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الرأس وبعضه لا ادلوية فيأتي فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون انه يكفي مسح البعض في صدق
المسح به عرفاً او يقول الظاهر من الباء في مثل المقام التبعيض فيكون مرجحاً للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة عشر موضعاً من كتابه
بعد مساعدة الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافاً الى دلالة بعض الاخبار عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض
ثبت التواطي فيتخير المكلف بين الابعاض والا وجب الاستيعاب وضعفه ظ لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين بل ليس في ذلك ما يوجب نفعه وقد
يجاب ايضاً بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الآلة كما في الاية فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الآلة تعدى الى المحل فيستوعبه
دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدي والظاهر ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف
بالبيت صلوة ونحوه مما له محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة وان الطواف بالبيت
كالصلوة في اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقهما كالجماعة في حصول فضيلة الجماعة بهما فمنهم من عد ذلك مجملاً لتساوي الاحتمالين ومنهم من
رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع او الاستعمال شرعياً وبين ان يكون عرفياً
او لغوياً فيبنى على الاجمال في الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية كذلك شانه بيان موضوعاتها فيحمل على بيان الحكم في الثاني لما
ذكرنا امكن المناقشة فيه بالمنع لما نرى من تشاغله ببيان غير الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح ويدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة
لحق المنصب **فصل المبين بالفتح نقيض المجمل وقسيمه يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى فان كان وصف اللفظ**
باعتبار اتصافه معناه به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما بحكمه والمعنى كما مر ويقرب منه
البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام والسلام على التسليم والتكليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح و
على ما يحصل به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلاً ايضاً وعلى الادراك المتعلق به فيرقى هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف
المبين بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد منه بما يتضح بنفسه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم او بواسطة الغير اذا اخذ معه
كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله عم فيما سقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما ينافي المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما كالمجمل و
يشكل الحد بعدم شموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله له الا ان يبنى على القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي ينقسم الى
نص ويسمى بالمحكم ايضاً وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القرائن والى
ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحاً وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مأولاً ويعرف
بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على طرده بالكلام الدال على المعنى الذي
اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو رأى ذهباً فقال رأيت عيناً ثم قال رأيت ذهباً ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة
قولنا من حيث انه كذلك اي مراد بذلك الخطاب فانه في الفرض المذكور وان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا
لا نسلم انه لا يسمى مبيناً فان الذي يظهر من عرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبيناً سواء قصد به البيان او لم يقصد
لولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات للشك في تعلق القصد فيها بالبيان ولئن سلمناه قلنا ان يدفع النقض باستفادة الحيثية من
تعليق الدلالة على الوصف على المراد حيث ان فيه اشعاراً بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في حد الحد بالدلالة المقصودة
وعلى عكسه ولا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها الكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه فيستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف
بها فلا بد من تقييد قوله يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة ولو بالنسبة
الى العارف كذلك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير
العارف فيمنع كذب الحد لكن يرد على التوجيه ان الاول انه خروج عن ظاهر اللفظ فان المفهوم من قولنا لا تستقل عدم استقلاله عند كل
واحد لوقوعه نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض بلا اشكل
الحال بالمجمل حيث المتكلم مثلاً عالماً بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتراه من الحالة وهذا مما لا يختلف بالنسبة

الى المتكلم وغيره لنا ان التأويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث صدقه على الترجمة
المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبيناً بهذا الاعتبار
ويمكن دفعه بان الظاهر من مساق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر البيان بالقياس اليه فلا اشكال وبهذا
الجواب يندفع اصل الاشكال ايضاً فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانياً ببيان المراد من العام المخصوص فانه مبين قطعاً مع كذب الحد
عليه فان العام يستقل بالدلالة على قدر المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود
انما هي بالتضمن وهذا مع الخبر في الفاظ العموم كما عرفت سابقاً انما يستقيم اذا فسرت المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته
على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال بين ان العام المخصص تتجه باعتبار عدم دخول العام المخصص في المجمل
الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ان البعض مراد وهذا
لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمام المراد المطابقي ومرجعه الى المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص
يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام لا دلالة له عليه كذلك فيندفع به الاشكال الوارد اولاً **وثالثاً ببيان** وجوه الفعل فانه بيان
مع ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله اللفظي اعني دليل التأسي وهو خطاب فيكون
المبين مبيناً له ولو قيل بانه يسمى حينئذ مبيناً من حيث بيانه للفعل ايضاً او قطع النظر عن الدليل اللفظي ولا بيانا وله الحد لا يمكن دفعه
بان المعتبر في عكس الحد شموله لافراد المحدود بحسب دلالتها لا بجميع ما يلحقها من الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفاً عن المراد بالمجمل وهذا
يكفي فيه ان يكون له ولو ادنى درجة الاعتبار سنداً ودلالة وقد يكون كاشفاً عن المراد بغير المجمل مما له ظ وهذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه
في الدلالة فلو ساواه كالعامين من وجه امتنع الترجيح وان يكون مساوياً له في السند ان كان ناسخاً او اقوى دون العكس عند من منع
من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان مخصصاً عند من منع تخصيصه به ايضاً ثم المبين يصح ان يكون قولاً اتفاقاً وفعلاً على الاصح
وخالف فيه بعضهم تمسكاً بان الفعل يطول والبيان به يستلزم تأخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة
مضافاً الى ما سنبين من وقوعه المستلزم لجوازه ثم كون الفعل مبيناً قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو امر بمجمل
ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكون بياناً له فيعلم كونه مبيناً له لانه لولاه للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه
كما في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس بياناً بل دليل على كون الفعل بياناً ويحتمل بعيداً جعل المجموع بياناً وقد يعلم بغير ذلك و
قد يتركب من القول والفعل كما لو بين بعضاً بالقول وبعضاً بالفعل ثم لا نزاع عند العدلية في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة
على ما حكاه جماعة وهو ليس على ظاهر اطلاقه للقطع بان كثيراً من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تأخير
بيان الحكم الذي تعلق بالمكلف تعلقاً فعلياً واقعياً كان او ظاهرياً فيصح ان يكون عدم جواز التأخير حينئذ بمعنى امتناعه التأخير عن تعلق
التكليف وايجابه لانه محال او عدم جواز تأخير بيان الحكم المشروط تعليقه بالبيان او بوصوله مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان
او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التأخير بمعنى قبح التأخير من حيث ادائه الى الاخلال باللطف الواجب والمعتمد
هو الاول ويمكن **تفسير عدم الجواز** فيه بالمعنى الثاني ايضاً بل هو الاظهر وح فيصح تعميم العنوان الى القسمين لكن لا يساعد عليه احتجاجهم
عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم الحكم المذكور اعني عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل موضع
وفاق عند العدلية واحتجوا عليه باستلزامه التكليف بالمحال او طلب المحال وانه مع دعوى سبق الى بعض الانظار جواز تأخير بيان المندوب والمكروه
مطلقاً لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بتأخير بيانهما واستدعاء مطلق الطلب الفهم مم ولو سلم فهو انما يقتضي فهم الطلب
لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واستدعائه الفهم التفصيلي مم وضعفه ظ لان العلة في المنع لا تنحصر في لزوم التكليف
بما لا يطاق على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى مشتركة بين الكل وهي قبح طلب المحال ومنعه
مكابرة وتسفيه العقل لفاعله ضروري ومجرد فهم الطلب والمطلوب على الاجمال لا يجدي في دفع ذلك وهو واضح **وقد يحكى عن بعض**
متأخري المتأخرين القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً متمسكاً بما ورد في بعض الاخبار من قولهم عم علينا ان نسألوا عنا و
ليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي ففساده ضروري وليس فيما تمسك به اشعار به وان ادعاه في التكليف الشأني اي الثابت
على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مطلقاً ولو مع ارتفاع الموانع من التقية
وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف الواجب بالحكمة المقصورة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء نعم ربما يدل باطلاق
الرواية المذكورة على خلاف ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تعالى لتبين للناس وقال تعالى

لتبين لهم وقال تعالى يبين لكم الى غير ذلك وسيأتي بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على تقدير
تسليم صحتها على صورة تبلّم مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل عن قول
امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل ع عن بيان حكم السؤال الى تفسير الاية لمكان التقية الى غير
ذلك ثم ما تمسكنا به على منع التاخير من لزوم التكليف بالمح او طلب المح مبني على طريقة القوم والا فهو عندنا محل نظر لان مجمل المكلف به اذا كان من
الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقدح في استحالة المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون
الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان والتعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا ينتسب الكلية كما هو المدعى فان قلت
الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان وهذا لا يخ اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مط والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير
وجوبه وحصوله وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بالمح اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما هو واحد
فرديه ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف ح من الفعل لتعينه عنده فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه وان اثر المخالفة وهذا هو المراد
بما ذكروه وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه مع علمه بتاخير بيانه ولا يتبين لك منه قلت ان ارادوا ان الج
في الدليل المح بغير الاختيار كما هو الظاهر اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا
بغير الاختيار اذ تاثير البيان في ذلك غير معقول ولو ارادوا الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمح بالاختيار من حيث كونه كذلك
مع بقاء الاختيار ثم اقول ان التزمنا في المقام باستحالة اطلاق التكليف ايضا لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدا اداء الطريق
الظاهري الثابت على هذا التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في ساير التكاليف الواقعية التي قرر لها طرق ظاهرية فان التكليف
بها بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف بالنسبة
الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود للمعترض من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته للحكمة الداعية الى وضع الطريق
فان قلت المراد لزوم التكليف بالمح من حيث تعذر تحصيل العلم بالواجب او المطلوب بالبراءة من الواجب او المطلوب ح او من حيث تعذر الامتثال
لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم
بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرار اذا قلنا
بسقوطها مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل بمجرده لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قلنا
توقفه عليه لثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك
فيما اذا دار بين امور راجحة وقلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية والكلام في دلالة العقل
بل التحقيق في الاحتجاج ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه سفها فان
الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون التكليف ح من باب التكليف
المح لا التكليف بالمح وان كان يجب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة
بزمن الاحتياج نعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كلية الدعوى ببياننا المتقدم وان فسر
بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث
يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرير او بترك الكل كما في المحرم
والنجس في المشتبه المحصور ومجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح او كان الظن او الشك في حصوله كافيا
كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير
بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب فيه والثاني فيقضي قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف ببيانه على
تقدير اقدامه على الفعل ولم يقدم عليه اما بالمخالفة كما في التكليف العيني التعييني او بدونها كما في الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل
وانما المعتبر في هذه الصور التزام المكلف بالبيان على تقدير اقدام المكلف وحاجته الفعلية اليه لقبح التكليف بدونه فان تمكين المكلف من
تحصيل البيان حيث يحتاج اليه معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال المنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من
تحصيل البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق الوقت جائز
لانه لا يوجب التكليف بالمح ففساده ظاهر مما بيّنا واما اذا فسرنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولو سلم يتجه عليه شيء من ذلك اذ لا
حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او اكتفى في طريقه بالظن او الاحتمال مثلا او حصل المسقط او اعرض المكلف

عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح مما حققنا استحالة تاخير بيان الفعلي من الاحكام الاربعة الاقتضائية عن وقت الحاجة مط لقبح الطلب
الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الواقعي منها مع انتفاء المانع من البيان ولاخلاله بقاعدة
اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظاهر لا يتوقف على بيان ولو لقضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها لمخالفته
لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير
منها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فايدة في وضعها الا ان يكون
المقصود بها اثبات حكم في حق اخر او ترتب امر دنيوي او اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة ففيه اقوال ثالثها وهو خيرة العلامة تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظ كالمجمل و
المنع فيما له ظ كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى بعض ما
يظهر منه في اثناء الاحتجاج وان قصر الدعوى على ذكر العام في عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا
عليه الاجماع وعدّه من شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان لامر
يقتضي قبحه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك الا ما تخيله الخصم وسنبين انه لا يصلح للمنع ذلك فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز و
لامتناع الواسطة واما ما اوردوا بينهم في الاحتجاج من انه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام
في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان استلزمه الثاني ان من خاطب بالمجمل او اورد كلاما له ظاهر ثم بين المقصود بالمجمل وصرح بارادة
خلاف الظاهر من الكلام عند حضور وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى خطابات اهل العرف
ومحاوراتهم وذلك اية الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ مطلقا عن المنسوخ والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان لفظ المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الاستمرار تحقيقا لمعنى النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان في كل ما له ظ اذ التفصيل
بين النسخ وغيره غير معقول لعدا شتراك المستند كما سننبه عليه جواز ذلك فيما له ظ يوجب الجواز في غيره ايضا لما مر ولعدم القول
بالفصل واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد النقض بالنسخ اختصارا والا فستعرف انه لا يختص به
حجة المانعين مط على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما سيأتي في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربي باللغة الزنجية من غير ان يبين له في الحال والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق بينهما في ذلك لاشتراكهما في ان
السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل
ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مط كالزنجية فانا نمنع جوازه ايضا
ويظهر من قولهم في الحجة من غير ان يبين لهم في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو على اطلاقه ثم احتج السيد
على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الاول ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب
وانه قبيح بشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا قاصدا به التهديد واقتل زيدا مريدا به الضرب بالتشديد او رايت حمارا مريدا
به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة ولا يجري هذا في تاخير
بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك ومستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم التعليل في موارده الثاني
ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا دلالة له فيه لا يقال انما يستقر الدلالة عند وقت
الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة فانما يدل لامر يرجع اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت
الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتعيين كما في التكليف وذلك يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث
لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويزه لحوق البيان وذلك يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول
الافادة والاستفادة لا يقال يجب ان يعتقد الظ الى ان يتبين خلافه لانا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه الى
ان يتبين عدم ما يوجبه غاية الامر ان يقال يعتقد احد الامرين فيلزم ما قلناه من انتفاء الفايدة وايضا يلزم فيما اذا كان الظ لفظ
العموم ان يتوقف فيه وفي الخصوص وذلك نقض مذهب اصحاب الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظاهر في الاستغراق هذا جملة ما احتج
به السيد على دعويه نقلناه ملخصا مع تصرفات لا يقدح بمرامه مستفادة من مساق كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان تاخير البيان فيما
له ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع بسماعه كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة والواقع خلافه

والجواب اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير ذكر الناسخ مط كما يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب ولم يتعقل العموم ولم يتعقل عموم العام لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل التخصيص يعني مط فلا نسلم في قبحه وان تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب فيلتزم فيه بالاغراء ونمنع القبح فمدفوع بان ظ كلامهم نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مط فالتزام القبح والمنع من قبل الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن مذهبه وايضا منعه القبح في الصورة الاخيرة راجع الى تسليم الجواز فلا يستقيم اعتراضا او باسماع العام المخصص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصص اذ وجد المخصص في الاصول فان السيد وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وهي مشتركة بينها نعم يمكن التقصي عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا للمراد بل مبينا للمنسوخ انما هو واقع له وتحقيقه ان التكليف عبارة عن ارادة جعلية يوقعها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف باحد طرفي الفعل وتعيينه عليه وجعل رجحان فيه او التخيير فهذا انما يجوز ان يقع مجتمع جميع الازمنة من غير ان يوجد فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هي الارادة الحقيقية منع ذلك في حقه تع للزوم البداء لكنه مم فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف فح واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبني على مقتضاه فلنا بمثله في محل البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخيره عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف هناك ان يعتقد اجمالا انه ممتثل بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه ممتثل الظاهر او خلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة وعنده يعتقد التفصيل ويبني على حسبه قلنا الفرق بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانتفائها في محل البحث فيغير لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغني عنه ويمكن النقض ايض بتاخير البيان الى حيث لا يخرج الكلام عن حدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع او بمعاونة القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حد نظايره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب سائر القبائح بسبب التشاغل في الكلام اذ لا فرق بين القبح الناشي من الكلام وغيره **واما تفصيلا** فنقول في الوجه الاول بانا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه منها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا تهديدا واقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فانه ان كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن المجوز عنه وهو قوله رايت حمارا مريدا به البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لحال الخطاب لان تجريده عنها يصيره كذبا لان المدار فيه على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع وللاعتقاد او لهما معا على اختلاف الاراء ولا ريب في قبحه واما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه مم والا فمسلم ولا جدوى له فيه **واما عن الثاني** فبان المكلف المتكلم انما دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له لا به وحده ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فمم بعدما مر القول في نظايره واما منعه من جواز التاخير في الاخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا اليه **واما عن الثالث** فبان غاية ما مر القول في نظايره يقتضيه ان يكون الخطاب بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه واجازه المفصلون والفرق بين القول بان العام ظ في الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني **واما عن الوجه الاخير** فبانا لا نسلم ان ايقاع الغير في اعتقاد مخالف الواقع قبيح مطلقا اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في خطابات الشرع كما يظهر بالتتبع يقتضي جوازه وقياسه على الكذب مم اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء بل لكونه اغراء مخصوصا او من حيث خصوصيته ولهذا لا يقبح ان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج الفقير في ذي الغني والقبيح في ذي الجميل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بحاله مع قبح اخبار مثله هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه في الجواب ويمكن ان يجاب ايضا بان

الاغراء

الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بينا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع بارادتها وانما توجب الظن بها ولا نم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك لا اعتداد له به الا حيث ينهض دليل على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا فالمتكلم اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظاهر كما ذكرنا وح لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظاهر من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولنا في الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهره

القول في النسخ فصل النسخ في اللغة للازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته وللنقل ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه ايضا نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وفيه ضعف بين لان اذ لا نقل هنا لا حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكول الى علم اللغة واما في عرف الشرع او المتشرعة فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن وصمة الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا **وقال الفقهاء** هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واورد على الجميع اولا بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى الاخر وبهذا يستغنى بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه خارج عن المحدود وما يقال من ان المراد الرافع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه فتعسف واضح وثالثا بخروج النسخ بفعله فان النسخ لا يختص بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتساوى فيه القول والفعل اقول ويرد عليها ورابعا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ومثله الكلام في سائر الاخبارات والشهادات التي تقتضي المقام وخامسا بدخول الاحكام الرافعة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم مجيء دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا كما ستقف عليه وربما امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيأتي الكلام فيه آنفا **وسادسا** بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افعل كذا ان قولك لا تفعل وسافر قولك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان مدلول النسخ الانتفاء وان كان اثره لا يظهر في الخطاب الا بعد ظهوره قالوا والقيد الاخير من الحد الثاني مستدرك ايضا واما الثاني فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وكذلك القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول يتناول مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم الثابت بعدها وهو وجوب الحج بجميع القيود المعتبرة قلت بل يرد عليه النقض بكل تخصيص متاخر ولا يختص بالفرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رفعه ليس بالنسخ والا لكان ثبوت كل حكم ما عدا الاباحة نسخا وليس كذلك وكذا الحال في رفع سائر الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة عن المكلف به ومنه ترك المباح المشتبه بالحرام وكما التخيير بين المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وتخصيص بعضهم كالعضدي ذلك برفع الاباحة الاصلية منزل على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فان الحكم هناك انما يرتفع بطريان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله ص رفع القلم عن ثلثة فبيانا لكونها رافعة ومؤكد لما دل عليه العقل مندور ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتاخر عما لو لم يتاخر الرافع كقوله ص صم الى اخر الشهر وجعله العضدي قيدا توضيحيا لان دلالة الكلام بالتمام فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع **اقول ويرد** على طرده اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثانيا بالمخصص والمقيد المتاخرين فانهما دليلان شرعيان يرفعان الحكم الشرعي عن بعض موارده وثالثا بالدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعد ان افتى بمقتضى الاضعف **ورابعا** بما دل على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه اذا ورد متاخرا عنه كارتفاع نجاسة العصير بعد ذهاب ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة او المتنجس بعد الغسل المعهود بما دل عليه من النص ان كان وروده متاخرا الى غير ذلك مما لا حصر له لا يقال انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق فانه انما يكشف عنه لانا نقول سببيته انما انما هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون به وخامسا بان تغيير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به

مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون ماخوذا من الشارع سواء استقل باثباته العقل اولا كما مر فى صدر الكتاب فى تعريف الفقه ومع التنزل فنمنع عدم ورود خطاب لفظى بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله تعالى وضع عن امتى الى قوله وما لا يعلمون وما تواتر من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التفصى عما اوردناه فى الايراد الرابع وما ذكرنا فى الوجه الثانى والثالث بان المراد بالحكم الشرعى هو الحكم الواقعى فقط والحكم الثابت فى تلك الموارد انما هو حكم ظاهرى اما فى الاول فلان الاباحة انما يكون رافعا بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقع فانما هو مبين لوجود الرافع واما فى الثانى فظاهر واما فى الثالث فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثانى وانما يعذر المجتهد به وبهذا الجواب يندفع الاشكالات التى اوردناها على الحدود السابقة ايضا لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ بالارتفاع رفعا او دفعا اوردنا فى الايراد السادس من قيد الحيثية فى الدليل الشرعى معتبر وظاهر ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قولا لا تفعل لا من حيث كونه دليلا شرعيا وان كان فى نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل العقل نفس الدليل الشرعى كما اذا قال صم الى ان تقف على دليل شرعى يقتضى عدم وجوبه وستقف عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذا كان الرفع فى الواقع بذلك الدليل كما سيأتى الاشارة اليه انشاء الله تع وعن الرابع بان الظ من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظ ان الرفع هناك لا يستند اليه على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعى كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلى كذلك قد يطلق على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة بنائهم وورود الخطاب اللفظى بمقتضاه لا يخرجه عن كونه عقليا لسبق حكم العقل به فيكون ذلك تاكيدا له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام فى وجوب المقدمة وقد ظهر مما حققنا ان حد الحاجبى ظهر المحدود الذى اورد وهنا فى المقام وقد اختاره العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به عما لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد نسخا وضعفه ظ لان الامر ان كان للدوام كان النهى رافعا له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع ان القيد المذكور لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهى حتى يتجه دخوله فى الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وفيه نظر لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتاخر وان تاخر لم يخرج بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب فضعفه ظ وقد مر التنبيه عليه فى مبحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقائه فى الواقع ففيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم بل ما يرفع الحكم للتحقيق وما توهم من ان الرفع فى الحد ليس مستعملا فى حقيقته والا لزم البداء الممتنع فى حقه تع فليس بشئ لان البداء انما يلزم اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن رفعه عن وجوده فى زمان ثبت بقاؤه فيه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعى مستند الى الارادة المقتضية له كذلك رفعه ايضا واقعى مستند الى رفع تلك الارادة فان رفع السبب رفع للمسبب كما ان ايجاده ايجاد له ومعنى الرفع اعدام الشئ بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تع كذلك عدمه مستند اليه تع مع انا نجعل عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البداء اذا قلنا بان التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية او عدمها ولو قلنا بانه عبارة عن امر جعلى وانه لا يستلزم الارادة الحقيقية لم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب واياته بمعنى اخراجها عن كونها كتابا وقرانا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا وقرانا حكم وضعى ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوى او اللفظى او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر وفرق الزمخشرى بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الا ان يحمل الاتيان بالبدل على التقديرين **فصل**

اختلفوا فى ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعى او بيان لانتهاء امده وربما كان فى الحدود السابقة ما يشير الى ذلك والتحرير ان لا محل البحث منقول لا كلام فى ان وقوع النسخ يستلزم وقوع امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثانى طريان ضد من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى من يتحقق فى حقه شرائط التكليف لكن يتوقف الثانى على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع فى مقامين الاول ان ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد من المقارنات او من لوازم او يستند الى نفسه بمعنى انه يزول عند عدم العلة لبقائه ويكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم الموضوع وهذا النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازى ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها بطريان الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها الثانى ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع الا برافع او يختص بما قبله وذكا

بعمومه متناول لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظى و توهم العضدى ان نزاعهم فى المقام لفظى ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم دون رفعه يحتمل وجوها ثلثة اثنان فاسدان وواحد لفظى لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والتعلق قديم فلا يتصور رفع شئ منهما فهذا فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموه يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به فهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بانكار النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظ فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظى وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه او نختار القسم الاول ونمنع كون الانتهاء مستلزما للرفع ووجهه واضح او نختار القسم الثانى ونقول انما ارادوا ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه على وجه لا يلزم البداء واما المتعلق به بحسب الظ فيجوز الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع انه يرد الاشكال عليهم لا يقتضى ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فنا قيل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع بحسب الواقع كما يفصح عنه دليلهم **اذا عرفت** **هذا** فالحق ان تحقيق المسئلة مبنى على تحقيق التكليف **فان قلنا** بانه يرجع التكليف الى الارادة الحقيقية اعنى محبوبية الفعل او الرضا به اما تعين ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومفيدا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا حقيقيا للحكم الثابت فى زمن النسخ والا لاستلزم البداء وهو ممتنع فى حقه تع نعم يصح ان يتوهم بان النسخ رفع حقيقى للحكم الثابت قبل زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجد بارادته المستندة الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه بنفيه بعدم ارادته المستندة الى اختياره اذ ليس موجبا فى شئ منهما الا ان القائل بالرفع لم يرد به مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق فى كل ذى غاية و لا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتبارى بجعله المكلف فى المكلف كالزامه به او جعل الفعل فى حقه بحيث يستحق عليه الثواب او العقاب او جعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت فى زمن الرفع لولا الرفع وسيأتى لهذا مزيد بيان **احتج الاولون** بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا لامتنع وجوده لامتناع تخلف الذاتى عنها بل لبعض وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد به ثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل لانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقى يحتاج فى بقائه ايضا كما هو التحقيق احتج الاخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء الضد الباقى بالطارى ليس باولى من انتفاء الضد الطارى بالباقى **فان قيل** يجوز ان يكون الطارى اقوى اما لانه حال حدوثه مع السبب فيقوى بتعلقه به بخلاف الباقى فانه منقطع عن السبب ولانه يشتمل على افراد متعددة والباقى فرد واحد اجيب عن الاول بان الثانى ايضا متعلق بالسبب لما تحقق فى محله من ان الممكن الباقى يحتاج فى بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هى الامكان دون الحدوث وعن الثانى بانه يقتضى توارد الامثال وهو محال ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشمل الطارى على افراد متعددة وهمية ولا يشمل عليها الباقى فيرجع محصله الى جواز ان يكون الطارى بالنسبة الى مرتبة اشد من الباقى بالنسبة الى مرتبة لم يندفع بالجواب المذكور نعم يدفعه ان ذلك يوجب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية الا الى الاباحة ولا الاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كالاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطارى اما ان يقتضى عدم الباقى حال وجوده او حال عدمه وكلاهما محال **اما الاول** فللزوم اجتماع الضدين **واما الثانى** فلان عدمه لا يؤثر والا لامتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه ظ لانا نختار انه يقتضى عدم الباقى حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين لان حال وجوده حال عدم الاخر ضرورة ان العلة والمعلول متقارنان فى الزمان وان ترتبا فى الرتبة والتحقيق ان عدم احد الضدين لا يستند الى وجود الاخر كيف وقد بينا فى بعض مباحث الامر ان عدم الضد شرط لوجود الاخر فلو كان وجود احدهما سببا لعدم الاخر ايضا لزم الدور الثانى ان حكم الله تع خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه **واجيب بان** خطابه حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تع قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ويرده ان الخطاب امر نسبى يمتنع تعلقه الا متعلقا فحدوث احدهما يستلزم حدوث الاخر **الثالث** انه تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثانى ينتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المط واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه **فصل لا ريب فى امكان النسخ ووقوعه مطلقا وفى خصوص القرآن وخالف اليهود** فى الاول والاصفهانى فى الاخيرين ضعيفة وشبههم واهية لا يليق بالذكر والضرورة تنادى بخلافه فلنبحث عن شروطه وهى امور الاول ان يكون

الناسخ

الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب الشرعي فقط ولو كانا او كان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاضده خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها الاحكام لاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع العقلية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها ولو بخطاب شرعي وان كان مانعية تلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع ايض نعم لو ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع باباحة عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العنوان الاول يدل على الحكم الواقعي و هو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايض وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل وان عاضده في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقعا ثم رفع بخطاب اخر فانه يعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب الشرعي على عدم وجوب تحصيل العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظاهر انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سيأتي انشاء الله ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا او لو في الظاهر بمعنى ان يكون عمومه او اطلاقه متناولا لزمن النسخ ايضا ان كان منقطعا بعد فلو قال صم الى الليل لم يكن ارتفاعه عند الليل نسخا نعم لو رفعه قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتأخر الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يسير متغير لحال المخاطب فانه تغير ثم قارنه الناسخ كما لو قال تصدقوا في كل يوم بدرهم فتصدقوا به من حينه فقال النسخ عنكم ولو فسر لا اخر يتخلل العمل استقام عكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل يصح ان يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تأخر الناسخ بالبيان التفصيلي والاجمالي او يكفي تأخره بالبيان التفصيلي ان قارن بيان الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما حكي عنه في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ثم نسخه فانه على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء مع انهم قد اخبروا قومهم بمجيئه ونسخ دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه كالايمان او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة نعم عليهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله به امكن دفعه بان الرواية انما دلت على نفي المؤاخذة منه من حيث الفعل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق وهذا على ما نذهب اليه من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه و قبحه واما على ما ذهب اليه من انه تابع لجهات التكليف وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين امتنع النسخ ولا اشكال في النية

فصل الاقرب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل ولم يقع مع العصيان كما في الواجب التعييني العيني بدونه كما في الواجب المخير اذا اقتصر على احد فرديه او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر كان التكليف مشروطا بشيء فالتزموا بترك شرطه كوجوب تقديم صدقة بين يدي نجوى الرسول المشروط بارادة النجوى اذا تركوها والمراد تعلقه بما بعد وقت التكليف مشروطا بشيء فالتزموا بترك شرطه كوجوب تقديم صدقة العمل سوا اورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل او بدله فيه على وجهه مثل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه خرج النسخ في اثناء العمل فانه من باب النسخ قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل وانقضاء الوقت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفعل في بعض الازمنة يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعد انقضائه ومثله ما لو خير بين اجزاء الوقت وافراده سوا اتحد الفعل او تعدد و اختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس وقال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون احتج المانعون بوجهين الاول انه لو جاز ذلك لزم البداء لاستلزامه التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا ووجها وهو ممتنع في حقه تعالى الثاني ان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول ما ثابتا فلا نسخ والا عاد الاشكال او نقول ان امكن التميز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بالمحال لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى

في جواز النسخ بعد حضور الوقت

يمحو الله

يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع ايضا يمكن دفعه بانه يتعلق على تعلق المحو على الشيء ونحن نمنع حصوله في المقام لما دللنا عليه من استلزامه للبداء وهو محال في حقه تعالى فيختص المحو بسائر الحوادث ولا يستلزم الكذب لان المثبتة الامور في اللوح اما اخبار مرسومة فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما بتقييد صريحا او منفهم مما من نحو الاصطلاح الذي بني عليه امر ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو كانت اخبارا بتية واما عبارة عن انتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة يظهر في القوى العالية المدبرة لما تحتها باذن بارئها فتنكشف تلك الامور عليها او على بصائر المشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها لكونها علل ناقصة او لكونها مبادي اقتضاء لا حقيقة اقتضاء او اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قرب من الوقوع فيظهر فيها خلاف ما ظهر منها فلا اشكال وربما **اقول** بل الذي يظهر لي ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور تكوينية متوجهة الى الملئكة القدسية المدبرات لما تحتها باذن بارئها بحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور التي امروا بها لانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون من هذا الباب اندفاع البلاء بالصدقة وامتداد العمر وقصره بصلة الارحام وقطعها واليه يرجع امر الشفاعة بان العبد الاثم قد يكون مستوجبا لدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فيؤمر به الى النار ثم يدركه الشفاعة من اهلها لاهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر فيه في ذلك ان اهلية الشيء واستعداده الناشي عن الحكم الظاهرة او الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة بخالقه لاهلية التي تقتضي للاوامر المتفرع جهاتها على جهات المأمور به تتبع لما له من الاهلية الفعلية وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطيع النائي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي معلقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كذلك ولما لم يكن اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تأخر التكليف بها الى دخول الوقت وقد مر هنا تحقيق ذلك وبهذا البيان يتم مقصود المستدل بالاية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني ان ابراهيم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه وجوه الاول انه لم يأت في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته واطلاقه على مثل ذلك امر شايع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتعدي بنفسه ظاهر في جعل الشيء صادقا مطابقا للواقع فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم النسخ قبل العمل واما عد ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظاهر بورود الامر بالشيء بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظاهر بوروده الامر بالشيء او بوقوعه عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم من ان ذلك يوجب الظن الكاذب والاجتهاد على الانبياء وانهما باطلان فقط اذ لا نم لزومهما واما الاول فلانه يكفي في ترتب الامرين من الابتلاء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نسلم امتناع الظن الكاذب على الانبياء مط اذ لا دليل عليه **واما الثاني** فواضح مما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فيبقى التصديق على ظاهره معنى كذلك يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والانقياد من العزم على الفعل و الاتيان بمقدماته القريبة فيبقى قوله اني اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفي في نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرناه فلا يتم له الاستدلال به الثاني يجوز ان يكون امره تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بامكان صدوره منه تعالى وحيث خفي عليه ذلك ووجد نفسه بحسب الظاهر متمكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقعي واما حديث البلاء والفداء على هذا فكما مر **الثالث** انه لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظي وانما راى في المنام انه متشاغل به كما يدل عليه قوله اني اذبحك وقد كان مأمورا بان يأتي في الخارج بما يراه نفسه متشاغلا به كما يدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف مما لا يستقل به العقل على الظ فلا بد ان يكون قد استفاده من خطاب لفظي او شبهه متناول بعمومه واطلاقه لتلك الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص او التقييد ثم لما عثر عند الاشراف والتوطين عليه بترك الفعل حصل الابتلاء وناسب مجيء الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف مخصصا للعموم ومقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه امر بالذبح ولكن الله تعالى وصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بدلا عما تقتضيه العادة بوقوعه بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحيوة اما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من ان المباشر للذبح المأمور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر

في اليقظة

ضعيف لان المفهوم من الدمج لاسيما في المقام ليس الا فرى الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه ليس بمعتبر في التكليف
الثالث ما ورد في بعض الاخبار المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبي صلى الله عليه وآله يراجع الى ان عادت خمسا واجيب
بالطعن في تلك الاخبار حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وضعفه ظاهر لان ذلك من باب الشفاعة شفقة
منه على الامة ولا غضاضة فيه اصلا لا يقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته صلى الله عليه وآله عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضي الشفقة بالتخفيف لكان
اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة والا لم يجز منه دفعه لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن المذنب مع ان ثبوتها ضروري والحل ان الحكمة
قد تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلهما مع ان ذلك كله في الحقيقة راجع اليه تعالى فان قيل لعله صلى الله عليه وآله لم يكن مامورا
بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايضا غير مامورين به لارتفاعه قبل التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظاهر مشاركته لهم في
الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف والاشكال متجه على مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان
مشروطا بعدم مراجعة النبي صلى الله عليه وآله وبعدها انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع
بالمراجعة لا ان المراجعة كشفت عن ارتفاعه واقعا الرابع انه يحسن من المولى ان يامر عبده بخياطة ثوبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع
واجيب بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع في حق الشارع فيمتنع سراية الجواز اليه ولو اريد جواز ذلك من
المولى من غير ان يقع منه بداء اتجه المنع من جهته لان هذه الدعوى في مرتبة المدعى الخامس ان التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت
فينبه المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل على المصلحة في الوقت والاظهر ان يقال كما يحسن الامر لمصالح
ناشئة من المامور به كذلك يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك المصالح قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر ويرفع قبل الفعل لحصول المقصود
واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا قدر حسنه في الوقتين لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر مما حققناه في
مباحث الادلة العقلية هذا ملخص كلمات القوم بتصرفات لائقة بها والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي
كما نص عليه العضدي ومثله ما لو فسر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا ينهض حجة المانع على
منعه لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتاخرين وبقرينة التجوز المتاخرة وغاية ما يمكن ان يقال
في الفرق ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المتكلم المكلف باثباته في الظاهر مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته وانما
وقع منه لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او لوجود ما يقتضي التاخير مما عدا ما ذكر وانت تعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعد على ذلك
وان قلنا بان النسخ رفع للحكم الواقعي فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء
غني واضح كما نبهنا عليه مما لا يقبل النزاع ايضا ولذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات جواز
مثله وان جعلنا التكليف عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر او جعلناها عبارة عن الارادة المبرزة او الاحكام المسطورة في لوح المحو
والاثبات فجواز رفعه قبل وقت العمل مما لا ينبغي التامل فيه ولا يساعد على رفعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة للعقل
على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بما لا مصلحة في فعله اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابرهيم ويستقيم ما ذكره
الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميدي اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه
الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت
الفعل والثاني يستلزم الكذب اذ الفرض انتفاء التكليف حال الفعل اقول اما ما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين مما لم اقف له على اثر
في كلماتهم وقد نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم في التكليف حال الفعل نعم ذكر شيخ الاشاعرة ان لا قدرة
على الفعل الا حال وقوعه ولعل ذلك هو مصيره الى ان لا تكليف قبل الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسئلة الثانية لكن
اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال
الاول بان ثانيه حصول الحكم عند الفعل حاصله قبله والنسخ انما يكون باعتباره والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرء
الناسخ ولا يقدح عدم التصريح به لانه مفهوم ضمنا **فصل اختلفوا في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثر منا الى الجواز** وهو
الحق والاخرون الى المنع والتحرير لمحل النزاع فنقول لا ريب ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء
على امتناع خلو الواقعة عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان
شرعي وان كان اباحة فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ النسخ وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا ببيان الشرع
والعضدي خص البدل بالبدل التكليفي ولم اقف على ماخذه وكان منشاؤه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما كما ان المنسوخ لا بد له و

في جواز النسخ لا الى بدل

هذا

هذا النزاع في مطلق النسخ فيتعين ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظاهر مما مر اذا تبادر اطلاق البدل ينصرف الى البدل التكليفي في
مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة
وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم ما نعبر عنه ولو من الشرع وبعد الجواز وجوبا
يقتضي ذلك تفريق العضدي بعض ما قصناه في الاحتجاج بالاية بانها انما تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا سبيل الى
انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ **اذا عرفت هذا** فلنا على الجواز عدم ما يقتضي المنع كما ستقف من ضعف ما تمسك به
الخصم عدم ما يصلح للمنع سوا ايضا لو لم يجز لما وقع في الشرع وقد وقع كنسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل
كما هو الظاهر ويعاضده الاصل اما قوله تعالى بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل النسخ ايضا بل المقصود مزيد التاكيد بفعلهما كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظائره في المخاطبات
العرفية **احتج الخصم** بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها **واجيب بوجوه الاول** ان المفهوم من نسخ الاية نسخ
لفظها لا نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المجيء بالبدل في الثاني وما يقال من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدودهم
المعروفة فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة مدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك لجواز ان يكون باقيا على
معناه الاصلي اعني الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين نسخ اللفظ الثاني ان
عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال مما يجوز ان تختلف باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل
وجودي **واعترض عليه** اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل ماخوذ من كلام الفلاسفة وقد نقض بعض المتكلمين على انه
مما لم يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد به ان
العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم و
نحو ذلك فيصح حمل العدم المبحوث عنه في الخير في الخارج بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيا بان
العدم لا يوصف بكونه ماتيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم لا يتعلق به الاتيان والتاثير لان متعلقهما الحوادث او ان
العدم نفي صرف والاتيان والتاثير يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا
بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به والتاثير فيه تقريره وتثبيته في حق المكلفين ولو برفع نقيضه
وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه
فبيان ان المقصود ثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا ورابعا بانه رتب الاتيان على رفع الحكم معنى فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي كون
الجواب اخص فيغايره مغايرة العام للخاص الثالث ان الاية على تقدير تسليم دلالتها عامة فيقبل التخصيص بالمورد الذي ثبت فيه
النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا قلنا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق او التزم باقترانها بيانا
ولو اجماليا من السنة وهو بعيد عن الظاهر ويمكن ان يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون
المأتي به الاباحة العقلية وهو امر وجودي وان يكون حكمة ثبوتها بعد النسخ مساوية لحكمة ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان
يكون الاتيان بها ملبسا للعقل او بالعموم الغير المعارض له او الجواب بان الاية ظاهرة في الاستقبال والمقصود عم من ذلك ونفي الخاص لا
يقتضي نفي العام **فصل لا ريب في جواز النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل ايضا** وفاقا للمحققين
وخالف في ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز اقتضاء المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان
التعيين اشق وكنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول
ان النقل الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولا فبالنقض بالاحكام الرافعة لاصل الاباحة فانها نقل الى الاشق واما
ثانيا فبالمنع لجواز ان يكون المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل
هو المساوي والجواب ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيتعين الاشق او يتناوله **الثالث** قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الانقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او
المراد اليسر في المال وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب ونحوه
ويمكن الجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد ذلك بالنسبة
الى بعض الاحكام ويمكن الجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن يشكل بما مر فصل

سنبينه

في جواز النسخ الى الاثقل والاخف

يجوز

جواز نسخ الكتاب بمثله و بالسنة المتواترة

يجوز نسخ الكتاب بمثله و بالسنة المتواترة وفي حكمها السنة المحفوفة بقرائن العلم لانهما دليلان قطعيان في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والا وجب التوقف او تنزيلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وتقدمه خالف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فانه تعالى اسند الاتيان بالناسخ اليه تعالى والسنة ليست منه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القرآن لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس مبينا وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه ينفي كون النبي ص ناسخا له فان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبامكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث ولو سلم ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظاهر فلا نسلم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولا نبأ في الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم ومساواته لا خيرية الفاظه اللفظ الدال عليه ومساواته حتى يمنع ذلك بالنسبة الى غير القرآن واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ بيانا على ما يراه جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو مجازا لظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث فبانه قد خص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه هو ولا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظاهر من العهد اثباته مع ان الظاهر منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما بالكتاب او بالسنة المتواترة ونسخ الخبر الواحد على تقدير حجيته بهما او باحدهما او بالمسند فلما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بالخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقا للمحققين بل الظاهر انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار الاحاد مما لا يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظاهر الايات والاخبار فظاهر ان دلالتهما على حجيتها حينئذ من باب العموم والاطلاق وهو مع معارضته لظاهر الدليلين بعموم ما دل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا تعويل عليه وان كان ما حققه في محله من انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الاحكام فلا خفاء في ان هذا الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الصحة لا غيرها كما نعلم علما اجماليا بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة قد جعلها الشارع لنا طريقا اليها حيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها بالطرق المظنونة وظاهر ان اخبار الاحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر هناك الى جواز تخصيصهما بالخبر الواحد مع امارات اخر معتضدة بذلك مما يورث الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد وقد اجازه الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند ومن حيث الدلالة في الجملة فلا يجدي شيئا لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضا فمم بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض انما فيما يكون كذلك والا لامتنع نسخه بمثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيتكافئان ويمكن ان يقال ايضا كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كذلك خبر الواحد قطعي باعتبار دلالته وكما ان خبر الواحد ظني باعتبار متنه كذلك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتجه حيث يحتمل الخبر التقية والتجوز الا ان يتمسك في التعميم بعدم القائل بالفرق احتج المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بالخبر الواحد لامتنع تخصيصهما به ايضا والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين والمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان كما ان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فهما متشاركان في حقيقة التخصيص وانما يفترقان في التسمية الاصطلاحية وظاهر ان مجرد ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان بينا الى الظن كان دفعا لما افاد ابتداء فيه وابطالا له وان بنيا الى الواقع كانا دفعا للشمول وبيانا للمراد فالتفرقة غير مسموعة وتمام الكلام فيه تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ وما مر في مبحث التخصيص والاظهر ان يجاب بانه قد علمت من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص به دون النسخ الثاني انه لو امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان القبلة قد حولت الى الكعبة استداروا اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي احادا عنه ص من انه ص نهى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ص المروي احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على

خالتها

خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افادهم القطع نظرا الى انضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي انما نادى بمحضر منه ص على رؤس الاشهاد والمنادي به واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بمخالفته كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كون الرواية نسخا بل تخصيص لعموم الحصر المستفاد من الاية اذ قوله تعالى لا اجد الان كما هو الظاهر فلا يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا به بالاصل وقد علم ان رفعه لا يعد نسخا وعن الثالث بانا لا نسلم انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الاية الثالث ان تتبع الاثار يقتضي بانه ص كان يبعث الاحاد لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في الثاني والجواب ان هذا انما يتم في نسخ ما ثبت بالاحاد وما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق في غير ذلك فمم ودعوى عدم نقل الفرق غير مسموعة لورود اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فدعوى مساواتهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلانه متوقف على وفاته ص ولا نسخ بعده وضعفه على مذهبنا ظاهر لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضا مما يمكن وقوعه في زمانه ص سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها عدم حجيته في زمانه ص كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لا تنافيه في محل البحث وكاحتجاجهم بالايات والروايات لانها مخصوصة ومقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة الشمول لمحل البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاحتجاج بالضرورة وقضية بعضها الحجية مطلقا كاحتجاجهم على حجيته باحالة العادة الاجماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في عدم جوازه هذا وقد يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظاهر لان تخييره ظاهري مبني على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صار الدليل فيرتفع التخيير كما لو تخير المجتهد في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما

فصل زيادة عبادة مستقلة على العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح اولا بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين ان يكون الزيادة في عدد الصلوات ام لا في موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة فيها نسخ لكونها مخرجة للوسطى عن كونها وسطى فيكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة عليها وضعفه ظ لانه ان اريد بالوسطى صلوة بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد الصلوة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لا يكون نسخا له وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذلك الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة في حد الزنا لان الحكم الثابت باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المقتضي وهو القذف والزنا او اتحد الاسم وهو كونه حدا لاحدهما واما الزيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء الماهية المامور بها على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كان نسخا للحكم الوضعي لو وقع بعد اثباته على وجه يقتضي الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بماهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهي نسخ من حيث رفع حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب اخرا وتعدد الموضوع قاض بتعدد الوصف وليس نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نقص لتلك العبادة فقط وهذا ظ مما مر وليس نسخا للعبادات الباقية لعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كان جزءا ولم يستلزم نقصانه لتعدد الماهية التي هي موضوع الحكم كان نسخا للحكم الوضعي اعني الجزئية وان استلزمه كان نسخا باعتبار رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعدد الماهية على تقديره كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قال نسخت حكم ذلك صلوا عنده اربعا مستقبلين الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي

لمام

المقر وفصل يتحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظه كقوله نسخت عنكم كذا او بما يرادفه نحو رفعته وازلته عنكم
واخرى بجعل حكم منافيا للحكم السابق تماما من حيث الذات كالامر بما نهى عنه او نهى عما امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه
او بواسطة كما لو امر بشئ ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما مستقلا كالامر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كالامر
بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ في غير القسم الاول على تعيين المتاخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او في
خبر الواحد وهو مقبول هنا وان كان المنسوخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما اذا تمام هو فيما
لو كان كل خبر مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخية المحتمل للتاخر باصالة التاخر اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لما
تحقق في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تاخر احدهما وجب الوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع مكانه كما لو كان احدهما
تحريما والاخر تنزيها او احدهما ايجابا والاخر ندبا فيتمسك باصالة البراءة عن المنع من النقيض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان لاحدهما احد الاحكام
الخمسة والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع مكانه كما لو كان احدهما وجوب شئ في العبادة الواجبة والاخر استحبابا ويحتمل الرجوع هناك
الى الاصل العدم بناء على جريانه في اجزاء العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والاخر تحريما فالمتجه التخيير في العمل
ما بعد بما تقديما للمحتمل الصحة على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التاخر من جهة تعارض اخبارنا الواردة
في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع فقد مرجح مطلقا عملا بما دل على ذلك عند تعارض
الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم نعلم النسخ بالتنصيص او
بالاجماع او بالعلم بالتاخر من انه يجب التوقف لا التخيير مدفوع بما
ان هذا ليس من قبيل اخبار ائمتنا اذا حصل
التعارض بينهما غير واضح السبيل
التحقيق منا
عرف

تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغروية ويتلوه المجلد الثاني ان شاء الله تعالى اللهم اجعل عواقب امورنا
خيرا وصل على نبينا محمد واله الطيبين الطاهرين

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة السمعية القول في الكتاب فصل اتفق علماء الاسلام والمنتحلين اليه من

الانام على حجية الكتاب الكريم والقران العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين فهو خارج عن فرق المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكمة
من نصه وصحة ظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر
على ذكر في زبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
حجية الشريعة المبتنية لحجية قول النبي واوصيائه المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرت طريقة علماء
الاسلام من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة الى جماعة من
متاخري الاخبارية الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الاثار والاخبار مع البحث عن مدلولها
بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها
فوافقهم في الثاني دون الاول فقالوا ان المراد بنفي المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها للظن لعصيرة واكثرها
مختلفها بالقياس الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن فيه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا

ان لا محكم

ان لا محكم فيه اصلا فبا طل انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر عنده في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه افساد لانه على
تقدير تسليمه لا يدفع المنع على العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه
على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مطلقا
وورود له عليه نعم يبقى الكلام في ترديده في بيان مراد المانعين حيث يظهر بعد صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها
المباني الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة عليهم السلام الى زمن الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان
مثل هذا الاتفاق كاشف عن قولهم وتقريرهم اياهم على ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي صلى الله عليه وآله لاستناد سلسلة الاتفاق الى
عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في نفسها دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لظهوره لم يتمكن كونها معجزة على ورود التفسير
لظهور انه من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها الطاقة البشرية ويعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة
بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفته مداليله ومعانيها لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرف للفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر
بعبارة فصيحة عن معنى يستشنع اهل الاستعمال صوغ تلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل ربما يخرج عن حد كلام اهل
العقول فيرمى الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه صلى الله عليه وآله كان يحاج العرب بالقران بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع ولبلغ حكايته
الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القران عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفه كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها
على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا الحتيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الاستناد
في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الامة
ومنها الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القران وقوله تعالى ليدبروا اياته وقوله تعالى هذا بيان للناس وما هو الا ذكر للعالمين
هدى ورحمة واذا تلي عليهم اياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الايات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها يوجب القطع
بارادة ما اردناه من حجية القران بنفسه ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى
تواترها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب وبالعترة ولا ريب ان التمسك بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب
فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الاخر
وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حمل بالنسبة الى الصحيح منها والظاهر خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول علي
امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا لم يعرفوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة ان القران لو لم يكن حجة في نفسه في انكاره توجه عليهم بمجرد سماعها ومنها قوله عليه السلام فيمن شرب الخمر و
ادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلى عليه اية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن
في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ
بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف ويضرب به وجه الجدار فان سياق تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب وليس
فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الاية المعروض عليها مفسرة فان ذلك قليل في مورد التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلزم فيه فان قلت لعل
موافقة احد الخبرين للاية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكره قلت تعميم التفسير الى مجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار
على المخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزلوا هذه الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على مدلوله
حجة فمنافرة سياقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد واعلم ان الاخبار الدالة على حجية الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام
غنية وكفاية احتجوا بظاهر جملة من الاخبار منها ما روي عن الصادق عليه السلام انما يعلم القران من خوطب به ومنها قوله عليه السلام وجعل للقران ولعلم القران
اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالراي وقد حكم بعضها
الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص
الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا ثم قال ذكر جماعة من التابعين القول في القران
بالراي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار
المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب في ان الترجيح لتلك الاخبار لكثرتها واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه
السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما ادعوه بل ولا ظهورها فيه فان الرواية الاولى مع شمولها لغير المعصومين من المخاطبين وهم لا يقولون
بحجيته في حقهم بعد البيان انما تدل على حصر العلم بالقران بمن خوطب به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القران بل بمعانيه

كلا

كلا او بعضا كالمتشابه وتفسير المعاني فيما ليس باولى من تقدير المتشابه ولو سلم ظهورها في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد لاسيما اذا ضممنا
الى العلم ببطونه على الافرادي ممنوع خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معنى اكثر الايات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية
واما الروايات التي رواها الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف ويساعده تصريح البعض به هو كشف المغطى والمتشابه ولا
ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المبني فيه على الرأي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان مبناه
على ما يقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية او العرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى بعض
محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الرأي والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه اخر حيث قال
بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبل اليه ومدح اقواما عليه فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم اخرين
على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه
قرآنا عربيا الى ان قال فهذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق
فقد اخطأ الدليل وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى اخر ما ذكره واما ما زعمه بعض اهل هذا
القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ عن قصور نظره من استنباط مطالب العلماء من عباراتهم هذا وربما كان حجة المفصل ان اطلاق
التفسير يتناول بيان الظاهر فتشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالرأي وان الايات التي يحتمل طرو النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد
المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخه وناسخه وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم من الظن بالعدم و
اذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب اما عن الاول فبالمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما له ظ
بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخ الكتاب بالرجوع
الى الامام لحضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه ونقول المراد بالعلم ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا
ذلك لامتنع العمل بالايات التي دلت اخبار الاحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء في ان اصالة عدم النسخ علما بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون
العمل بها من غير علم بعدم النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الائمة عليهم السلام ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات
المعتبرة بمجرد ورودها فبعد تسليمه مما لا ينافي ما قررناه لجواز ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة منها
دون عمومات الاخبار التي يرد عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء
منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز تفسير
الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن امارات الخلاف ومع مراعاة ما يقتضيه الهيئات
اللاحقة لها على حسب ما قرر في العلوم العربية وبما فسر به في الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظ ويسقط الاحتجاج ح بظاهره ما لم يتبين كونه
تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظاهر ومع الشك فالظ هو الاول وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الرزق و
اللهو بالغناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب حصر المراد فيه والثاني اوفق بظاهر التفسير وان كان الاول انسب باطلاق
اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظ هو الاول ومثله تفسير اهل الذكر بالائمة عليهم السلام ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى
اللغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه من حجية الظن في الادلة **القول في الاجماع** مقدمة

القول في الاجماع

الاجماع في اللغة ياتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وبه فسر قوله تع فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم
على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخير الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه بعض مخالفينا بحدود وعن النظام انه
قول قامت حجيته ورام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفته وهذا منقوض بقول غير هذه الامة عن حجة وبقولهم في غير المسائل
الشرعية نفسها اذ فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد او لقيام حجته ضد مجتهده وبقول احاد الفقهاء عن حجة وبقول النبي ص ان جعلنا المعجزة
القائمة على صدقه قوله حجة او قام على قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية و
احترز باضافة الامة اليه ص عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور اللغوية والعادية و
نحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظ من امة ص كل من بعث اليه لانها في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام ايضا وليس قولهم معتبرا
في الاجماع عند محققيهم الا ان يحمل على القول الاخير بيناه ولمن لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحققه
اللهم الا في العصر المتاخر وحيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة الثانية ايضا وحصوله في
غير الضروريات بعيد بل بينا ولمن يدين بشرعه من الجن ايضا واعتبار قولهم في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عن

هذا

هذا بان الظاهر من الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا وايضا ينتقض طرده بالاتفاق
على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا امر من الامور الدينية ولا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن
دفع الاول بحمل الامة على علمائها مجازا بالنقل او بالحذف وفيه تعسف والثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ارتكبوا الوجهين في
لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان قيد الحيثية معتبرة في الامة وفي القيد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة وعلى امر
ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل و
العقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق
العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من الامور قيد توضيحي لان الاتفاق لا يعقل الا عليه وكان الغرض منه التنبيه على انه لا
يختص بامر معين ويرد عليه مضافا الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امرا من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا
كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث
كونهم اهل الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في
عصر على امر ونبه بقوله في عصر على ان اجتماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود واضح مما مر ويشكل عليه
بان المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الشان دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده ما مر في الاشكال الاخير
ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين ورد بان الامر الدنيوي
ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجية فيه وانما اضطر ابنا ذلك لفقد ما قدروا له ايضا حدود في تعريف العلامة بما ذكره الفخر الرازي
وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب الامامية مع ان حجيته عنده
من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق حكام الشرع ولم اجد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق بمعناه الاصلي وايضا يصدق الحد المذكور
على الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا وايضا ان اراد باهل الحل والعقد الجميع كما هو الظاهر لم
ينعكس لخروج ما لو اتفق ما دون الجميع وعلم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو وغيره وان اراد ما يتناول البعض
لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجماع رؤساء الدين من
هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجبي وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله فيهم
عندنا وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحاجبي مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة وعرفه
في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد
بالموصولة اما الجنس او العموم فان كان الاول فهو مع كونه مجازا احتراز جاعل للظ من غير قرينة يوجب نقض طرده باتفاق كل جماعة وان لم
يعلم دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض باتفاق المعصومين فانه لا يعد عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية
عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق
المعصوم قلت هذا تمحل ولو سلم فالمراد به هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام عنده في المتفقين وان كان الثاني فهو
مع عدم انعكاسه على مذهبه غير مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان
ذلك لا يسمى عندنا اجماعا كما سياتي فالصواب ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف بنسبه بانه
اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة
على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين مط فخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع
ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض ومطلق عدم
التعيين بين الكل والكلام في سائر القيود ظ مما مر والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة يقطع بان بعضهم
على التعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس و
الذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في الحجية هو الثاني فان قلت لعل
الوجه ان الواقع منه ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وان خص من علم انه ليس بمعصوم استطرادا
قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في الماهية مع ان الظاهر عدم وقوع تلك الصورة ايضا كما سنشير اليه والاستطراد لا يقبل الا لعلة
لان لكل منهما موجب حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل له صور اخر ايضا كما

سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول ديني بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بمعاونة ضميمة خارجية والوجه
في الترديد ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جارية على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فلا بد ان يعرف
هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويردد بينها وبين ما مر والفرق بين
هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه الحدود الراي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع
عبارة عن اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم منهم لا بعينه او يقطع بانه فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق الاخرين في
تلك ان يجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه ولو عرف الاجماع بانه
الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع **فصل اختلف القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا**
رضوان الله عليهم طرق ثلثة الاول ما ذكره العلامة وجماعة من ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به
ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فرادهم باتفاق
الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا
على الاجماع بالمعنى المتداول عند العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بانه
ان علم بوجود قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب
بوجهين **الاول** ما حكاه بعضهم عن المرتضى رض بانا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدا بذلك المخالفون وعرضوا علينا
فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم خلو الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الائمة في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او
العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وخالفناهم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع
حجة مستقلة ودليلا براسه يعتد به كما هو المعروف بين اصحابنا بحيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة واطالوا
البحث عنه فان ما هذا شانه لا يكون البداءة بحجيته لغوا كما ذكره **الثاني** ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي حاصله
ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود العلم باقوال الامة او بقول الائمة فيهم على التفصيل التعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام
في ضمن العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة متفقة على حكم بحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام
هنا كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التفصيلي بقولنا كل حيوان
جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر والاستدلال ثم قال
وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو تبدلوا ذلك بعد العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم
يريدون به ذلك **اقول** يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم لان العلم بقول
الجميع يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان
دورا ولا خفاء في ان الاعتراض المذكور انما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من
باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لان حجيته
باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن
العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقضية كلامه ان الاجماع المعتبر
من الادلة على البيان المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ويكون مع ذلك اجماعا
وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم فيصح ضم الكاشف الى المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا
ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال الى التفصيل في غير صورة كشف قول غير المعصوم عن قوله للزوم الدور او استند الى امر واحد فلا بد هناك
من تفصيل وتوضيح للمقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ
يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله امور **الاول** استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره
او تعسره وندرته وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله وح فالحجة في قوله ولا مدخل
لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى او لا وقد نبه
على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع تعلم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا الا ان الاجماع عند الفريقين
معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه

انكان

ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا ورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم
قول الامام ع فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر اقوال الاخرين سواء اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه و
هذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الداعي اتاه في وقت معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص او عرف الاشخاص والامام لكن جهل الموصوف
منهم بالامامة او من نصوص المعصوم او خطه بمعجزة او باخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة
اذ حيث يعلم قول الامام بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا علم قول الامام بعينه
بدل قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة
اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بتحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم بقول الامام ورايه على العلم باقوال
الجميع وتوافق ارائهم وعلى هذا يتجه المواخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بشخصه لم يقيده بصورة العلم
ويمكن دفعه بان معرفة راي الامام ح لا يتوقف على معرفة اراء الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين
اقوالها قائلها كعدم تعيينه بين اقوال الاقائل لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور احد
تلك الاقوال منه لا الى موافقة غيره له فكذلك في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بالكل من الطرفين بخلاف
الثاني والتعيين بحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف
على العلم بصدور احد تلك الالفاظ عنه وحيث ان الفرض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام في المتفقين باعتبار الالفاظ
فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم
بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع
هناك كالظلمة او مع جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفقوا بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند
المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا لقوله
كامر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم بقوله ويكون حجة
اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن
قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تع فكذا ما كشف عن لفظه الكاشف عن مراده بل اذا صح تسمية الخبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم
كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار
قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه بالحجية فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على
شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني فلان العلم
بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام لانه احد احاد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه اماما بل يتوقف على العلم بقوله
من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه انما ينهض حجة على الحكم فلا دور الثاني ان ينظافر نقل الطبقات
الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدة دون التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة وحيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد الطريقين
كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بواسطة كشفه
عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر به هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغو واما الثاني
فلان العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستند الى
ان الخبر المتواتر والمحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالثاني تفصيلا مستند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم
بقول البعض بطريق التتبع وبقول الاخرين بطريق النقل **الثالث** ان يعلم قول من عدا المعصوم او جماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم
قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق ح بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه او لا اما القسم الاول فلا اشكال في كون
الاتفاق فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف عن الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف
عنه فهو على حد الصورة السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينهما من ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا
قول من عداه كاشف عن قوله **واما القسم الثاني** فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجية المجموع
منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل البحث المفروض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول
المستكشف عنه مما عدا قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجية كما عرفت نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا

عن قوله

عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه وعلى المجموع كما لو كشف قول المتأخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم
الرابع أن يوجد على الحكم حجة واضحة من آية محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على مقتضاها كشفا
قطعيا بقول المعصوم ايضا التحقيق ان هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في
الكشف وربما امكن ان يصطلح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول
اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود رجل مجهول
النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتم مع العلم بنسب الكل ايضا وكذا لا حاجة الى ما اول الفاضل المذكور كلامهم به من علم العلم باجمعهم نفيه لا
فانه يمكن مع العلم بهم تفصيلا ايضا اعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع لجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولا خفاء
في انه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم وغيره بل يلزم على
ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعدده مع خلو اكثر كلماتهم عنه يوجب ان تكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار اتفاق الباقين ولا قائل
به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة عليهم السلم ويتعذر في زمن الغيبة فتعميم الاجماع الذي هو اصل
من الاصول الشرعية اليها عري عن الثمرة والبحث عنها عديم الجدوى **الفائدة الثانية** ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت
على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بهما ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض
ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولابد ان تكون معه معجزة تدل على صدقه لعدم امكان التعويل على دعواه والذي يدل على ذلك امور منها ان التكليف بما
يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو موقوف في محل الفرض على البيان بالوجه المذكور فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل
قبيح والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الظهور وردعهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث
الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغه كما يجب تبليغها لينحسم عذر الخلق على الحق في امر التكاليف ولا يكون
للناس على الله حجة فيها ومنها ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة
عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ومنها ما ورد في جملة
من الاخبار من ان الزمان لا يخلو عن حجة ولولا ذلك ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم
عن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم عليهم السلام
ان لنا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين عليه السلام اللهم لا بد لارضك من
حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم
مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله انما
انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة
مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين اصحابنا الذين بذلوا جهودهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها
وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الاغلب عن الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض يمتنع ان يكون
حقا عند غير اهل التصويب فقضية ما قرر من الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر ولو سرا لارشاده الى الحق اما بحجة بينة او
بامامة مجردة ولو وقع مثل ذلك لشاع وذاع ولادى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بين اولي الدراية والانصاف وكل ذلك على
الخلاف واما ثانيا فبالحل وهو ان الذي ساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان
ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما المخدرات منهم في الجبال لم يبلغ اليهم دعوة النبي ص ولا سمعوا معجزاته ولا خطرت باوهامهم
وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تع هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين
وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل بعث النبي
وقبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا
من غير ان يتأخر التبليغ في حقه من اول زمن بلوغه وتعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان فنقول لا يجب عليه تع تشريع

الاحكام على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ قد يكون ازكى واعقل من كثير من البالغين
ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تع انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد
كما يكشف عنه سنة الانبياء فانهم انما كانوا يبلغون رسالات ربهم في الاحكام بالطريق المعتاد بين الانام لانهم لما خلقوا بشرا كلفوا بما يليق بالبشر
من امر التبليغ وغيره فليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه بالعلوم الغيبية ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء وطي الارض الى من يحتاج
اليهم في المسائل الدينية ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وان كانوا قد يتركون ذلك في بعض موارد الحكمة خاصة وعلى
هذا فيكفي في قاعدة اللطف ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك موانع منعهم
عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تع ابقاء المكلفين الى ان يحصل التبليغ في حقهم ولا تمكين المبلغين من التبليغ الى
الباقين بتمكينهم من التبليغ اليهم بدفع مكائد الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلاثة **الاول** فان قلت فما
الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا اذا منعوا من التبليغ تبليغهم وايضا اي فرق
بين منعهم وبين منعه تع اياهم عن التبليغ فتم مع ان ذلك على الطلاقة متضح الفساد قلت الفائدة تحمل الطواغيت لاوزار من حالوا بينهم وبين
وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بها جحودهم فيحصل الغرض الداعي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول
لهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع مضافا الى ان هنا امورا ثلثة ما يجب عليه تع وما يجب على الحجة وما يجب علينا
فالواجب عليه تع انما هو نصب الحجة على العباد وتعيين الهادي الى منهج الرشاد اطاعوه او خالفوه والواجب على الحجة التصرف في
الامور بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكن والاستطاعة ويجب على العباد تمكينه ونصره و
الطاعة لامره والتحذر عند نهيه فلو انتفى الاخير فانما يسقط عن الحجة وجوب التصرف ولم يسقط عنه تعالى وجوب نصبه لان نصب
الحجة على حد وضع الشريعة لطف لا يخل به تمرد العباد واستنكافهم عن الانقياد وفائدته مع التمرد اتمام الحجة وقطع المعذرة ولعل
هذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده يعني الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره
السيد المرتضى رض حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما
معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى وبما
ظهر الجواب عن الاخبار ايضا فان بعضها قد تطوى ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردهم واتمامه لهم ان تمكن منه تمكنا
عاديا فان العبرة في التمكن هنا التمكن العادي كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام في بقية الاخبار
ويمكن تنزيلها على انه ع يساعدهم عند وجود الموانع من ظهوره بالاضافات المعنوية والفتوحات والفيوضات الشرعية على الوصول
الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او نقصان درجة صاحبه كما يرشد اليه قوله ع فان آدابه في قلوب
المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب **ثم اعلم ان**
الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف له على مخالف ولا على ما يقتضي صحته او فساده وجب
القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة
فعلى هذا يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في تعريفه وان اختلفوا في ساير قيوده
الا ان يؤخذ القول الكاشف مع المستكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان وجود المخالف لا يقتضي عدم وجوده
وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على وجوب الظهور عند عدم وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه
يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي
وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع الامة وردهم الى الحق والثاني خارج عن
محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث يرجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة ان كانت بحيث تنهض
حجة في الظاهر عند الكل او عند العارف بها فهي سنة قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون قطعية ولو في
الظ كما يساعد عليه طريقته فيخرج عن محل الفرض وان لم تنهض حجة في الظاهر لم يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا للوجوب
الظهور نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف او موضعها ان يكون ذلك
الدليل القطعي قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو فقد وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن غنيا عن ظهور الامام على ما
يقتضيه طريقته ومنها مضي زمان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع به قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم

ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد البلوغ وكذلك الواجب عليهم انما هو التبليغ في الجملة

من ردع الامة وردهم

ومنها

ومنها ان يعلم بقاء المتفقين على ارائهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم وان
قطع بعدم ظهوره على الحدس ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول الخلاف في تلك المدة اذ مع تجويزه ذلك لا يقطع بموافقة ... لجواز ان
لا يوافقهم في القول ولا يظهر لتحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او خلاله وربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون
الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول المسند الاجتهادي وتحققت
هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المسند المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل
السابق الا الظن به او مجرد ثبوته في الظاهر اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها
وجوب حفظ اقوال علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى
عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او بعده مع التمكن منه الى الفحص
لان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخ من بعد بعد تسليم اصل الطريق الثالث
وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام و
طريقتهم التحرز عن القول بالراي ومستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم
وتباين افكارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصليب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم
وانهم انما اخذوه منه واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف اولا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم واقوالهم
واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن قول الرسول صلى الله عليه و وعن قول الله تعالى بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان علومهم
مستفادة من علم النبي صلى الله عليه و وعلمه مستفاد منه تعالى ثم قد يستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون غالبا حيث يكون الحكم على خلاف
الاصول الظاهرية المسلمة عريا عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات تقريبية من الاثار والاخبار ولا اختصاص
لهذه الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء المتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم واراؤهم من اتفاق
اتباعهم الذين طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد
يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقربة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم
الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في قوله دواعي التقية والاتقاء ويسلم
عن شبهة الخفاء والتاويل ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقات وانتفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض
الشواهد الخارجية من الاخبار والاثار اذ المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة التواتر واعترض على هذا
الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان
في الفقه لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليل الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث يندرج فيه ومنها ان
هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين
بين الفريقين وضعفه ظاهر لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي
باعتبار حجية القول المستكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة حجة في
الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المستكشف عنها مع ان كشفها عن راي المعصوم ايضا قد تبتني على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات
العصمة من السهو والخطاء عند القول بخلاف معتقده حيث لا داعي ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر احكام
الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته وضعفه ايضا ظاهر لانضباط الطريقة المذكورة بالاحالة
الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف
غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط وان اراد بعدم انضباط المبنى انه ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فهذا غير ضائر
كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم
بطهارة المخالفين عدا ما استثني فان هذا الحكم وان قطع بصدوره عنهم قولا وتقريرا نظرا الى مصير المعظم اليه مع اعتضاده بما عدا السيرة
المستمرة لكن لا نقطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم الذي بنوا عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة من
فتن العامة ويرد على هذا الوجه ايضا الشكوك المتقدمة على الوجه الاول ولا اختصاص لها به كما زعم والمندفع بما مر الثالث ان يستكشف
بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي متواتر او احاد محفوف بقرائن القطع والصحة فيستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه من

الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما بتعدد الاسناد او بانضمام قراين قطعية الافادة
وارد على هذه الطريقة بامور منها انها غير منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي تفرد
بها الامامية لان مرجعها الى قضاء العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة فيه كما عرفت وان
اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واما اذا كان
عنه حديثا اماميا او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع توقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعا ووجهه واضح
فلا يتم ايراده على الاطلاق مع ان لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على المسئلة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة ومنها
ان المتفقين ان كان تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف لنا ذلك عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل وان كان على قطعي فابانته
لا تخ عن صعوبة لان طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يقطع عليها
المتتبع الممارس ان الكل لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك دلائل تفرد كل ببعضها فيستكشف باتفاقهم عن دلائل ظنية فيقطع ان بعضها
منها العلم او يستكشف به عن دليل ظني ويقوم عندنا شواهد وامارات اخر يفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم
على دليل قطعي ويقطع ايض بكونه دليلا قطعيا لحكم العادة بامتناع تواطيهم على الخطا فان قيل الدليل القطعي امر غير حسي فكشف الاتفاق
عنه يقدح فيما ذكروه في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا حسيا قلنا انما قصدوا بذلك ان التواتر في غير الحسيات لا يستلزم افادة العلم
كما نبهنا عليه في محله لا انه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيدا للعلم حسيا اذا كان السند
عنده دليلا سمعيا ولا يقدح كون الدلالة امرا عقليا لاستنادها الى الحس كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما استندكروه في دفع بعض حجج
العامة من جواز ان يجتمع الكل على الخطا فان ذلك سلب للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن حجية
دليل ظاهري معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة وقد عرف
من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين ومن يحذو حذوهما فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد متضح المفاد
وذلك حيث يعرف من طريقة المتفقين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح
المراد مع الوثوق التام بافهامهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في العلوم العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به عن كون النص الموجود
صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما او يستكشف به اخرى عن كونه نصا في الجملة يعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه
اذا بلغ حد الشهرة وصلح لجبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل والعلم التفصيلي به في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا
يسمى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا
على حجية الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين الاية وجه الدلالة ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في
حرمة الاول فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع بينهما في الوعيد فيح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم
اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك
في الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايض لانهما كالجملة
الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا تقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق
المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع ففساده غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد
من المنافقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض فالوجه ما ذكرنا وفيه بحث لمنع قضاء العطف
بالمشاركة مطلقا وتحقيق القول فيه ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى التقديرين اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف
عليه او من لواحق ما قبله ففيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد المتاخر الا ان ينهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه
مع قصور العطف عن افادته فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث ان مبناه على المناسبة وهي اقوى مع المشاركة في القيد
انما يصح التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف والاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظ
لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما
مقيدا يوجب تعلقه بالاخر ايضا مقيدا للاتحاد واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة المذكور فالظ ان يكون المقدر على حد

المذكور فيكون ايضا مقيدا بمثله وظاهر ان الاية من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل والقول بان المعطوف و
المعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالظاهر المعتبر تبعيته في ترتب الوعيد على المشاقة هو كون
الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضية مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا لا
يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت الاية على ترتب الوعيد على من اتبع كل سبيل مغاير لبعض او
بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون
في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة من الدين نظرا او ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق الموصول
يقتضي عمومهما لجميع الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو
غير مراد هنا قطعا واطلاقه على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانه سبيل معنوي في
الوصول به الى المقصود فدلت الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين
ان لم يكن الثاني اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الاية ثم صحة اطلاقه على المعنى
الاول لا توجب الاجمال بل قضية التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين او سبيلهم في
متابعته صلى الله عليه وآله والاقتداء به او نصرته بدليل اقترانه بمشاقة الرسول والجمع بينهما في الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة على التخصيص بعد
التعميم ومنها ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المدعى اذ كان سبيل المؤمنين عدم اتباع غير الدليل والقول بوجوب اتباعهم من
غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان مقتضى هذا الاعتراض لزوم التنافي في مدلول الاية من حيث اتفاقهم قبل نزولها على عدم جواز الاخذ
بالاتفاق على الدليل المجرد ومقتضى الاية على ما بني عليه الاستدلال وجوب الاخذ بكل اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق
المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد في دفعه
من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا الاتفاق المجرد عن الدليل ومعه لا تنهض حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باجماع
الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول بقلة التخصيص لتغاير الموردين فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل هو وصل العدم بخلاف الثاني والترجيح
بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في الاكثر ومنها ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة
بترك الاتباع مطلقا ويشكل بانه ان اريد اثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهومه موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالف الاجماع متبعا
لاحد ففيه ان المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل يعد به الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم
ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب الواقع توجب
حصر الجواز في اتباعهم فان اريد بالوقف مجرد السكوت عدم الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام في عدم جواز مخالفة الاجماع لا في
جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم والفتوى بل غير متصور في حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الاية وان اريد
به الحكم بالوقف والتزام احكامه كما هو المقصود به حيث يعد المتوقف من اهل المذاهب فالاية تدفعه حيث تدل على بطلان قول المخالف لا انما
يلزم صحة قول المجمعين اذ لا يخرج عنهما بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم
وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوهما دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين
هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة في حقهم وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى
واختاره جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظاهر لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع انا لا نسلم انحصار الطريق الى معرفة
المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي اظهاره للايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يعتبر
بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض مجازفة بينة ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء
الدواعي المقتضية لابراز خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالاية حجية الاجماع مطلقا وجواز التعويل في ذلك على
قولهم غير واضح لانه انما يفيد الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل يلزم الغاء الاية لانقطاع السبيل الى تحصيل
سبيل المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية وما قام عليها حجة قطعية جلية ليس
بموضع انكار وفيه ما تعرف وضعفها ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظاهر كلامه هو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان
مرجعها الى ظاهر اللفظ وحجيتها انما تثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا وفيه نظر اذ لا نسلم ان حجية الظواهر لا
تثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف

واشتداد طريق القطع اليه ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد
اعترف بانهم متى اجمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم خير امة وذلك ان لا يجتمعوا على باطل والا
لانتفى منهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل
في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم امرون بكل معروف والناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجماعهم على الخطأ والا لكانوا
امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تعالى به وفيه نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو
خلاف للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه تعالى اكرمهم بهذه الاهلية من بين الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة
وهم الائمة عليهم السلام ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة وانا حملناها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف
وما يجتمع على النهي عنه فهو منكر فابعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطأ بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم المعرفين
لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا في الواقع
مع ان الخيرية لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطأ سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل معروف ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر واقع
ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطائهم في التفصيل مع ان الاية اخص من المقصود من حيث ان الاية لا تدل على خطائهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم
الوضع والاباحة والندب والكراهة اما الاول فلان فواضح واما الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه
لو سلم ان المراد بهما معانيهما الاعم ولو بمجاز كالطلب الفعل او الترك ومطلق المرجوح لكان مفادها ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم
دلالتها على عدم وقوع الخطا منهم في الواجب بالحكم بندبيته او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهيته او في المكروه بحرمته
ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدولهم
عن جانب الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطأ لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم
بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه ظاهر تماما لان ظاهر الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من
تنزيلها على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومنه يظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة
حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول ملكتها فيهم قبل الموت وبعده مع جواز ان
تقبل شهادة المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد اليه تعالى والى رسوله غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق
حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا فبالنقض بقول الجماعة فما دونها اذا تجرد عن الدليل بمجرد خلوه عن
التنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام التخصيص واما ثانيا فبان الظاهر ان المنازعة التخاصم في الحقوق والامور المالية
دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فيستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة
ولان المتنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم يجب عليهم الرد والا كان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل وتخصيص الاية
بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة تعارض الاخبار او الادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن
مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين به وهو اما ان يخص بغير المتفقين او يعم المتفقين والمترددين فان كان الاول
خص الحكم بالمتفقين ودار مدار صدق الوصف الدائر مدار وجود الدليل لان المراد الاتفاق بالراي لا بالقول فلا يتناول غير المتفقين ولا
المتفقين حال عدم الاتفاق فلا يدل على حجية الاجماع بوجه وان كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهؤلاء وظيفتهم الرد اتفاقا فيجب
تقييد الاطلاق المفهوم بغير هذه الصورة واما ان يكون بعضهم متفقين وبعضهم مترددين فان اتحد العصر وجب الرد على المترددين
وهو ايضا موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغير هذه الصورة ايضا وان كان المترددون في عصر متاخر دل مفهوم الاية على عدم
وجوب الرد عليهم وهو مستلزم لحجية الاجماع في حقهم لكنه معارض بدلالة منطوق الاية على وجوب الرد عليهم على تقدير تنازعهم فانه
يقتضي عدم حجية الاجماع في حقهم وهو يستلزم عدم حجيته في صورة تردده ايضا بالاجماع المركب ولا سبيل الى التمسك به على الوجه الاول
لتوقفه على ثبوت حجية الاجماع فيدور بخلاف الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع المركب فيه مبني على تقدير حجيته لا على ثبوته مطلقا
على ان مقتضاه بقول العدم واقوى دلالة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها
والمقصود اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل واعلم ان قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على

اجماع الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها لكنه ظ في وجود معصوم بين الامة وكثير منهم لا يقولون به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك
واما السنة فقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله ص لم يكن ليجمع امتي على الخطاء وقوله ص مع الجماعة وقوله ص يد الله على الجماعة ونحو ذلك
اما اولا فبالطعن بالسند ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعناد لان من شرايط التواتر بلوغ المخبرين
عددا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب وانتفائه في المقام اوضح شيء حتى عرف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي وردوا فيه على
الغزالي ولان من شرايطه توافقها في المعنى المدعى ولو بتضاعيفه وانتفاؤه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على المقصود اما الرواية الاولى
فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء وقضيته ذلك ما يقوله
الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم وانما يتم ما زعموا اذا كان المراد بالخطاء فردا منه وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف قطعا والعجب انه قد
اعترض بما ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من
المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة
بها على حجية اجماع علماء العامة ولا العلماء القاصرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموه وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية
واما الرواية الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع
العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه وحملها على صورة اتفاق الكل من العامة ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين
وهم كبار الصحابة الذين عرف لهم المرتبة على غيرهم علما وعملا كعلي ع وسلمان وابي ذر ومقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة
وهؤلاء الذين هم انكروا بيعة الاول بعدما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجئوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ
عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال الا ان تتقوا منهم تقية وكان
فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثلاثة
واما الرواية الاخيرة فقصور دلالتها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فتقريره بوجهين الاول ان العادة
تحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة
وفساده واضح بجواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها لاستفادة القطع من
مجموعها او بالجملة لا نسلم قضاء العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود
وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني ان الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجتماعهم على القطع
بحكم شرعي من غير دليل قاطع واورد عليه امران الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع
واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين ابائه وغشيه عصبية التحفظ لطريقة كبرائه بان هؤلاء لشرذمة قليلون من اهل البدع والاهواء
قد نشأوا بعد اتفاق الاراء فلا يعتد بهم ولا بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم
في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقا وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في
زمن خليفتهم بمجرد اتفاق العلماء المشاهدين مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت والثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور
وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرفت من الدليل ليس لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه
المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قليل ان اول من القى هذه الشبهة بين
الناس واستخف قومه بها هو الثاني حيث رام ردع الخلق عن اهل الحق فلم يجد سبيلا اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول ص انه قال
لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجماع على امر البيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي
صلوات الله عليه ومن كان معه من خواصه لانه من تغسيل الرسول وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه فيخلو امرهم فتركوا الشيخ جنازة نبيهم
والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة وغصب الامارة وقد وقع التشاجر بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف على كتب
الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولولا تلك الرواية لقطعهم
بصحة صدورها وبمراده منها فمجازفة فاضحة لبعد التسليم وثاقة المجمعين وورعهم والتزامهم بعدم التخطي عن نهج الشريعة وخلوصهم
من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامامة وبغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخبث طينتهم الاصلية مع ان
الكل ممنوع والاثار المنقولة تشهد بمنعه عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبر احاد وانه حجة كما في سائر المسائل
الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم [illegible] وقد انكر عليهم اولوا الدراية

البصيرة

البصيرة الثامنة كعلي ع وسلمان وابي ذر ومقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم بها بالتهديد والتخويف
ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك و[illegible]
اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تاخر
عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم مع تلك الواسطة وقرب العهد بالجملة فليس لهم في
تاصيل مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم دليل على حجية الاجماع يصلح للذكر الا هذه الروايات المقدوحة سندا ودلالة لان كتبهم و
طواميرهم مشحونة بذلك ولو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه وانتصروا به اذ طالما افتاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج
طريقتهم الكاسدة فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى
الضرورة على حجية الاجماع والظاهر انه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الالزام
ومحافظة على اساس دين ابائه وكبرائه من الانهدام والانفساد وهذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكروا الاجماع
بوجوه سخيفة غير صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى واجدر وبقي في المقام مباحث مهمة لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة
الى امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم
واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم وكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة [illegible]
تصحيح مذهبهم حيث انه مبنى على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما
وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير
جهة النقل وما ذكره انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا ورود له عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد
العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوى العلماء لا على نقل الاجماع وهذا ناشئ من الغفلة عن افراد الضمير المجرور في عليه اقول في كل
من الرد والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع
الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره ايضا يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا واطلاق
كلام المورد يتناول النقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان مقصد القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن
الصحابة مطلقا وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالتدافع واضح نعم لو اراد المعترض اثبات امكان الاطلاع على الاجماع
المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا التنزيل واما في الاعتراض
فلان قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع على اقوال العلماء
بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق نقل الاحاد ايضا فضلا عن النقل المتظافر
اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول واما في اصل
الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو بطريق
الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد تناله يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليها ثم
ان صاحب المعالم قد اقتفى اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او
احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارن
لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
[illegible] القول المذكور مع ما اعترضه العلامة واجاب بما حكيناه عنه اقول الظاهر ان من اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه
لا يعرف نسبه انما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مطلقا نظرا الى ان الامام ع لا يتمكن فيه من الظهور بطريق يعرف نسبه فيظهر بشخص عالم
من علماء الشيعة مع خفاء نسبه لالقاء الحق بينهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض زمن الظهور ايضا كالزمن الذي يشتد
فيه امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا اما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر فتاواه فهذه الدعوى غير خفية
على احد ومما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعواهم عثروا في ذلك على
اتفاق العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقه

لا يخفى

لا ينحصر فيه بل الغرض في ظ كلام صاحب المع في غير صورة النقل مط وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي والمحقق فيها هذه الدعوى في زمن الغيبة الغيبة ايضا لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا توجب القطع بل ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الكاشف عن موافقة المعصوم كما مر وهذا انما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين عليل اذ لا تعذر في وجودهم عقلا او عادة و دعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة وقد ينزل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة ولا يخفى بعده لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء القرينة الصارفة ظاهرة في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر الصحابة ومبنى المنع هنا على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع لا

الاتفاق

الثاني اذا افتى جماعة وسكت الباقون ولم يعلم بخالفهم ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز او الوصف قرينة عليه وحقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فعن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح به في كلامه هو النوع الثاني ويستفاد منه حجية النوع الاول بالفحوى ونقل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على المقامين بادلة الطرفين وهو بمكان من الغرابة وذهب جماعة الى المنع مطلقا هذا والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كرواية ولو ضعيفة ان صلح قوله لجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهرة وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف مستند القول بالحجية كما سيأتي نعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول وقد عرفت ضعفه مما سبق احتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قلوا الخلو عن المعارض وانه حجة عند انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرايع الصدوق وعند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب عن الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة كونه قولا لم يعتبروا المخالفة والا لما اقتصروا على الشرايع ولما تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا ذلك منه بالتتبع في كلماته او بتصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل الرضا والقبول وعلى هذا يرجع الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتماله التوقف والتمهل للنظر او لتجديده في حق غير المعصوم والتقية لخوف الفتنة بالانكار او لانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله عند مخالفته لان وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بما مر في الاول ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم وليس في عدم وجداننا للدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظاهر لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء من غير ما ثبتت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وعرضه في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظ الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن المطلق او الظن القوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن العارية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متأخري المتأخرين الا انه غير مرضي عندنا لما سنحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بها معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ثم كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل الثاني في المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ نظرا الى افادتها للظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون من غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور

من تأمل

من تأمل في عبارة المعالم في المقام وفي المبحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه يشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضا غالبا فاشتبه ذلك في بادي النظر بانهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوي الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رايه المتأخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون ممن جوز تقليد المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وقوله ع واترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وبعمومه ايضا ولعموم المجمع عليه فان المراد به وما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لمنافرته لتعليل الاخذ بالمشهور به وايضا تعليق الحكم بعد الترتيب على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه كذلك من حيث قيام المبدأ به فيدل على ثبوت الحكم للمقام ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد بنفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني والجواب ان المراد بالموصولة في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما يتوهم من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد عرفوا في محله ان الموصول انما يفيد العموم حيث لا عهد واشعار الدليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها والعمل بها انما يجب لانجبار في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فمخالفها للمشهور بالنسبة الى المقام يوجب طرحها فيه كما سنشير اليه فلا يرد على القائل بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي يقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي الشهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجج التي تمسكوا بها على حجية الشهرة ان تمت دلت على حجيتها في الاصول ايضا فان عدالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان الحجة انما تقتضي حجية كل شهرة تفيد الظن بمورده واما الشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة فمما لا تفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها سوى اصالة عدم اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته ح كما هو قضية ما قررناه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح اما الاول فلانه حجة الى عدم العلم وهو لا يصلح لمعارضة امارة والا لانتفى فائدة القول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يستعملها في مقابلة العمومات والمطلقات بل وسائر الظواهر فلا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو القاعدة المذكورة قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع منع ورود التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر فما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فيقتضي تعين ما انعقد على عدم الشهرة حجية ليس باولى من تعينه بما انعقد على غيرها فيتكافأ الوجهان وفيه ما فيه بل التحقيق ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة دافعة لنفسها خاصة لان ما قضيته ثبوته عدم نفسه وغيره علم لا يثبت حتى يمنع من ثبوت غيره فيبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل على عدم حجيتها واذ ثبت بقاعدة انسداد باب العلم في ادلة الاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته اندرجت الظنون الناشئة من تلك الشهرات في العموم لا محالة فلا بد من فصل من المعاصرين من فصل في الشهرة المغايرة عن الدليل بين الشهرة المعتضدة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فمنع من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظ على عدم حجية الشهرة مط نعم يصلح عند كثير منهم الشهرة لمعاضدة الرواية الضعيفة وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها والا لكان حجيتها مع صحة الرواية اولى ومن هنا تبين فساد الوهم حيث يتوهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية لا على الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندنا ان الشهرة ان كشف عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بمعونة

الشهرة

الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي
سبق في حجية الاجماع والا فهي حجة في ادلة الاحكام قلنا في المقام دعويان كنا على اوليهما ما حققه في مبحث الاخبار من انا كما
نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها من طرق
مخصوصة قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمقتضى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك
الادلة وان امكن تحصيل العلم او ما يثبت قيامه مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها يبتني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا
بطريق يقوم مقامه فيتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها بها ولو بعد انسداد باب العلم الطريقين تعطف على الظنون منه او الطرق
الظنية التي هي كذلك ولا خفاء في ان الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة للظن بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في
الادلة بعد انسداد طريق العلم اليها فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لان قضية هذه الشهرة الظن بعدم
حجية نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها سالم عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار كالدليلين
المتعارضين فانك لنا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق او على عدم حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول
بالاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس ببعيد والتحقيق هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق
والاجماع المنقول او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او اصل ثبت ... ظنيا او تقديم ظاهر في مقابل اصل او غير ذلك
فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة
حتى انها لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقط اقتصر على العمل في مورد العمل ولا يتعدى الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت
على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند
معتبر عندهم فان عدالتهم تمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتباره عندنا على تقدير عدمه بقيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من توافقهم على
الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما استند اليه البعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم الاشتراك في
المستند بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما بيناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في امر انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في
البحث عن كل دليل صحيح والا فقد ناخذ بخلاف المشهور عند قيام امارة اقوى منها او اتضاح فساد ماخذها ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان
الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة والمظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذلك عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف
بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا حيث لا نعلم باستناد
الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن لم يكن ذلك للاعراض عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق حينئذ بصحة صدورها لا سيما اذا تمسك بها
جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار السند وقد حققنا انفا في مبحث الاخبار السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان لامارة خارجة
واما اذا كانت عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب
اخبار المخالفين في مثل ذلك ووجوبها الى كتب اصحابنا لوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده ظاهر من الطريقة المعروفة بين اصحابنا ولو اعتضد
بعض الرواية بالشهرة اقتصر على موضع الانجبار لان ضعف الراوي لا يوجب ضعف غيره وكذا لو اعتضد بعض المدلول فيقتصر على موضع الانجبار لجواز ان يكون
النقل بالمعنى واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل دون الحكم وقد
عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني ليس بحجة لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان
ينعقد فيه الشهرة على خلاف حكم الدليل او لا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط
الدليل المخالف للمشهور فيه عن الحجية ما لم يكشف بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد كلام بعض
المعاصرين من ان الشهرة يتقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لا سيما اذا كانت
الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن على المشهور دليل ظاهر او كان دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان تجرده ... العلم عند
او كونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب
الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقله اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي يحكي نقلها من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها
بالطريق الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني
للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام المعتبر في الاجتهاد والا جاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظاهر من نقل الثقة فان قلت
لا معنى لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على قوله من الاصحاب الا البعض فكيف يمكن

الوثوق

الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا فتدوين الفتاوى لم تكن متداولة بين قدماء اصحابنا وانما كان طريقتهم الجمود على تدوين
الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم واقوالهم قلت اساطين الاصحاب بيننا وهم المعروفون او اولوا مصنفات
معروفة وكتب مشهورة وقد تقاربت اعصارهم وازمانهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم ومن قرب الى عصرهم وتصديهم لنقل
اقوالهم ولو بطريق الاجمال او عدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما يستكشف به غالبا عن عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء
اصحابنا فتعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونوها للعمل او بالنقل او بمساعدة امارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال الشهرة
المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم
ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم ايضا انه قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة
المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واطلاع على الاخبار والاثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط و
قد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه
ولو قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في
الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث
يحصل معه الاعتماد بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف فلو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرر في الجميع واما
اشتهار نقل الرواية في كتب الحديث فلا يخلو من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية **فصل ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب**
فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم او احكام واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد
منها فاجماعات بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكم او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب
الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فما ازيد كتبديل
الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الاثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز تبديلها بها قال به في المقامين
ومن منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل ايضا ولو تم من
الاجماع المركب وجب بجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب
العامة او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء
عند الفريقين والاظهر ان يجعل الاجماع المركب بما يتحد فيه الاقوال ويجعل ما يتعدد فيه المورد بعنوان عدم القول بالفصل فلا يلزم
التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامهما اذا تحقق عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات **الاول لا يجوز** عند المخالفة
الاجماع البسيط على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول المعصوم الواقعي مطلقا ووجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام
دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه
حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم
اجمالا بورود الحكم منه مورد التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان
المنظور فيه مراعاة مصلحة في المكلفين وعلم ببقائها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحد بها مع العلم بالاخر وجهان وقريب
منهما في صورة الشك **ولا يذهب عليك** ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو
الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية قول المعصوم فان الملحوظ فيه نفس القول بالراي الواقعي وما لم ينكشف مخالفته للواقع دون ما بدا في الحكم
مطلقا كما هو الظاهر الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة **الثاني اذا انعقد** الاجماع على قولين او اقوال في موضوع لا يجوز احداث قول
اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف فيه ... ذلك بعضهم فذهب الى جوازه **لنا انه اذا** علم بدخول قول
المعصوم بين القولين او الاقوال وبموافقته لاحدها كان القول الاخر مخالفا لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه ولا
يذهب عليك ان هذا انما يتم هنا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي والا اتجه فيه التفصيل المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا
ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد
الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة وفي ظاهر الثاني بالاستحباب للاحتياط
مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي **واحتج من وافقنا** من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع وهو على عمومه مم اذ من ادلتهم الاجماع على القطع
بتخطئة المخالف في المقام وهو واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم ومنها دعوى وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد

وهو

على التعميم وفي رواية لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو الظاهر ومنها ما لا دلالة عليه وفي رواية لا تجتمع امتي على خطا
فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي صالحة للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه
يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا بد ان يدل على المنع فيه والجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر
فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد هناك في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا
في غيره اذ لا خلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطلقا كما سيأتي
التنبيه عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف في المقامين جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج
الثالث اذا لم يفصل الامة بين الحكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر ولم تفصل بين موضوع او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا الفصل
في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة خرء الطائر الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب
عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بنجاسة الغسالة وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول في
بانفعاله وعدم نجاستها او بالعكس قول بالفصل فعدم الفصل بكيفية الاحتياط في ذلك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا ولعله المعروف بينهم
وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وفصل العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسئلة مع نصهم على عدم الفصل
والاجاز ويظهر من تهذيبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل او اتحد الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني
والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجيته باعتبار افادة
الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع في الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم
قيام دليل على احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما
القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل مؤديا الى الواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كان دالا على احدهما
مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثباته للاخر الحكم به من قبيل اثباته للوازم العقلية لمدلول الخبر
او لوازمه الشرعية او العرفية بداهة اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع
على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقامين حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستدل فيه بمسئلة القبلة والوقت فانا
نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع
معه في بعض الشرايط لا توجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتناء به بخلاف المقام فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات
شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه **ولنا على الجواز** في الصورة الثانية عدم قيام دليل
صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظن وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين
بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بماء القليل الذي
لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقى ان كان نجسا
بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق
والاحكام دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنتها وبنت اخيها واختها بدون رضاها والخامسة فيما اذا كانت زوجة
تمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فتمنع حينئذ عن التزويج بابن المنكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة فيعامل
كل منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا من قبيل عند التحقيق من قبيل
مسئلة وجدان المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب
التجنب لليقين الاجمالي وتنقيح وجهه مما نحققه في ذيل مبحث الاستصحاب ان شاء الله **احتج المجوزون** اولا بما تقدم في المقام السابق من ان قضية
اختلافهم في المسئلة جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مطلقا وقد عرفت الجواب عنه وثانيا بان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي فيما اذا مات
الزوج وخلف معها ابا او زوجة وماتت الزوجة وخلفت معها ابا او زوجا وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا
ثالثا فقال لها ثلث الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة الزوجة او احدث تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا
عليهم **والجواب** ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل
الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل
واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل في شيء ومخالفة له في شيء والاصل جواز ذلك اعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالعزيمتان

متفقان على بطلان المركب منهما مردود بانه لا حصر حينئذ في القول بالايجاب والسلب الكليين على بطلان ما يقابلهما من الجزئيتين وتمام دلالته
عليه بالالتزام وضعفه ظاهر اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي تحقق ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي
ان يكون لهما حاصرا ويستلزم ذلك بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئيتين مسئلة براسها اتفق للمفصل القول
بهما من غير ان يعتبر فيها شرط التركيب وضعفه ايضا ظاهر لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما تركيب حقيقي بل يكفي
التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة براسها وثالثا بان احد الجزئين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي
بطلان جميع اجزائه وضعفه ايضا ظاهر لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وهل هذا الا ما ادعاه المانع بل التحقيق في الجواب
يعرف مما قررناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة على تفصيله في النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم
ينعقد على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظاهر مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم الفرق فظاهر
وفيما لو اتحد طريق المسئلتين اتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا
للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد ونحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيها ما يوجب
سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فانتفاء الاجماع وبانه لا يجوز
لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يعتبر هذا بيانا اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب على
من وافق مجتهدا في حكم تفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل اما الملازمة فلان الاحكام الاخر ان وافق الاخرون فيها فقد
وافق الاول فلا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد ليس في وسعه الوقوف على موارد
الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعين تقليد مجتهد
واحد عليه الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق كما مر وعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به
في حق المجتهد ويمكن ان يقال الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا حرج في الجمع بين جملة منها مع مخالفة بعضها للواقع كما عرفت
نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية **فصل اذا اتفقت الامة على قولين مثلا ولم يقم هنا ما يقتضي التعيين سوغ**
لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطان ويرجع الى الحكم
الاصل من اباحة او حظر على الخلاف في القولين وربما كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع بعد انتفائه
الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطاء قطعا نعم ينبغي تنزيله على
بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر **وارد عليه** المحقق بان التخيير ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح
قول الامام وارتضاه في المعالم بعدما حكاه وضعفه ظاهر لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتى به كما هو مفاد الاجماع بل هو
طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام على احد شطري
احديهما دليل وعلى الاخر من الاخرى وتكافئا او تجردت المسئلتان عن الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقرارهم قولا واحدا
بعد استقرارهم عند اصحابنا وعليه محققوا مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظاهر وهو ان احد المتخاصمين
ربما يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله **واحتج المانعون** بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول يعني الكتاب والسنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد على الاجماع رد الى قول المعصوم وهو رد الى الله و
رسوله واما على طريقة مخالفينا فبان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه ردا اليهما او ان المراد ما دمتم متنازعين
والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو فرض الامر وهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من
عداهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع مضافا الى ان الظاهر من التنازع في شيء هو التنازع الدائم
المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما سيأتي التنبيه عليه وثانيا بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو
اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان
يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب **وجوابه اما اولا** فبالنقض بما قبل زمان استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكر فيه
اما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظن كاجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق
على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع ما قيل من
ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند عدم شرطه **فصل الكلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول**

انفاق جماعة احدهم المعصوم او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر به واما اذا كان كاشفا عندهم فقط فحجيته مبنية
على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان الظن الحاصل في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجية وحكم نقله بطريق التواتر
نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقراين العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قراين العلم ففي حجيته خلاف والظاهر ان هذا النزاع غير متوجه
على القول بعدم حجية خبر الواحد كما في السنة كما صرح به بعضهم واصحاب هذا القول لا يختلفون في عدم حجيته اما ما يقال من ان طريقة دعوى
المتوسل بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم يكن يحصل العلم بها انهم كانوا يتلقونها على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رميا بالغيب فضمنه
ما يتطرق اليه من الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع على ان نقل قول المعصوم المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع
والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان الظن الحاصل في غير المحسوس لا يوجب القطع غالبا فمنعهم من حجيته الاول يقتضي المنع من
حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة لتعرضوا لذكره في كتب الاصولية ولنبهوا عليه في كتب الفقه ومما ينبه على
ذلك ان السيد بعد ان منع من حجية الخبر الواحد من وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام ذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان نقله عنده
من جملة الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد ثم الذي يظهر
ان المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة ايضا بعنوان كلي منع من
حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه
فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت ولا حجة في دعوى من عليهم ومثله ما ذكره في رد قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم
يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مطلقا وذهب العلامة في التهذيب الى الحجية واختاره في نهايته
لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من اخر كلامه ثم اشتهر القول بحجيته بين من تأخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به عند
ذكره في طي الادلة وربما يمنع ثبوته ويدعى عدم تحققه وقلما تمسكوا به وركنوا اليه مع ما نرى من شيوع نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في كتبهم
ومصنفاتهم ويبتني ذلك اما على اختلاف ارائهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على قبول حجيته باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم
له في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض او ما يوجب الوهن فيه حيث منعوه في موارد
موهنا او مفصلا وان لم يصرحوا او انهم انما يقولون بحجيته حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المقام الذي ادعي فيه الاجماع من مظانه وذلك بعد البحث
والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب اليه فلا يقدح فيه ندرة المخالف لا سيما مع عدم معرفة نسبه بناء على اعتبار الكشف او مع معرفة نسبه بناء على دخول المعصوم
والوجهان الاولان في غاية البعد والاخير مع تعذرهما قريب والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك قضية اطلاقهم بحجيته اذا عرفت هذا
فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول المعصوم ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاخبار في السنة
يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في حجية خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد باب العلم ببقاء التكليف فهي على تقدير تماميتها
تقتضي جواز التعويل على الظن في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير كثير من اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له
لامكان ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتأخرون فان العلم يتلاحق بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان توارد الاعتداد به دليله
كما سننبه عليه فربما كان عدولهم الى ذلك في التنبيه عليه لعدم الاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين بحجيته له في اكثر الموارد لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه
بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه مما يؤكد الظن بحجيته اندراجه في معنى الرواية فيكون بحكمها في الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس وهو
الخطاء والاشتباه في الحدسيات لان الكلام في النقل الذي يتجرد عن امارات الوهن ولا ريب ان مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع
الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت المعتبرة اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر
والذهول عن حال الاصناف والافراد ومما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما
يعول على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة اطلاقها على المجرد
منها كما في الشهادة بالدين وغيرها وكذا الحال في اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه يجوز التعويل على اخباره وان علم استناد علمه الى الحدس وكذلك اخبار
العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه او عملهم او لوقوفه على طريقته في الفقه او ما اشبه
ذلك وهذا في الحقيقة في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في الكتابة و
الوجادة فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كخبر الواحد دون جملة الادلة
فان نقل الاجماع داخل في الخبر الذي نعلم بحجيته بالادلة المعتبرة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم حكاية في الجملة وبقي معرفة التفاصيل لا
طريق علينا اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا نعلم عدم جواز التعويل عليه ولا يظن به تعيينا لا ريب ان الشهرة لا سيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة

مفيدة

مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام كان عمومه يقتضيه فلان
ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان
ولا ريب في تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس تعقيبه وهو البيان في
الاطلاق ووجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما في ذيل الاية الاولة من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول
ومنها اية النبأ فهي وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك فهو على تقديره يتناول
المقام ايضا فان ناقل الاجماع منبئ عن قول المعصوم فيجب قبوله واعترض بان النبأ مما يراد فيه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس
كالسماع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر له نسبة تطابقه
او لا تطابقه او يقول يحتمل الصدق والكذب ونحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء او اخبارا
وضعفه ظاهر لانا ان اردنا ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التي من شانها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بطريق الحدس فهذا لا ينافي
المقصد فان المخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو مما من شانه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق
النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر عن الهام او وحي او مزاولة لبعض العلوم كعلم النجوم يعد نبأ
ومخبرا قال الله تعالى حكاية عن عيسى ع وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ولا ريب ان اخباره ع لم يكن عن حس ومثله قوله تعالى في غير موضع
فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تعالى ليس عن حس وقوله تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس مما يحس وقوله تعالى نبئوني
بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس مما يحس الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية
خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفه لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة عليهم الصلاة والسلام او العمل بالاخبار المأثورة
عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتناول فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس فحيث دل الدليل على النوع الاول دل على الثاني بجامعه
وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين
تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان ذلك قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العادل يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم
على ما حققنا في محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن بحصول
الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام ع عند قول الراوي الثقة قال كذا وشبهه مما لا شاهد على حجيته **حجة المانع امور الاول** الاصل وقد عرفت
الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه **الثاني** ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله في مؤدى نظره واجتهاده فان اجتهاده قد يؤدي الى القطع
بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحجية علمه في ذلك من الامام وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل
على فتوى الناقل وهذا مما تخالف ما تقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد ومن عدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء
والجواب ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من
المعارض وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية في نفسها
فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض المباحث كمباحث اللغة والجرح والتعديل
فما المانع من ثبوته في المقام ايضا **الثالث** ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن القادح في جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها وهي
امور فمنها عدم اعتداد الاكثر به كما هو الغالب وان لم يكن مطردا في موارده فيكون على تقدير الشرط كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية
على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا والدليل كذا ولا يقولون والدليل كذا فالاطلاع
على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد
في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل اخر الاجماع
على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات
ومنها كثرة دعوى مدعيه الاجماع في موضع الخلاف بحيث يمنع الوثوق بدعويه والجواب ان ذلك مع اختصاصه بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله
حيث يعتضد بامارات الوثوق كغير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر
الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطاء في النقل على تقدير لحوقه بها **والجواب** ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي
الحجية مع حصول الوثوق بمساعدة بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك
لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى الاجتهاد وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه مقاومتها

والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصود ناقله حيث نسب اليه انه يعبر عن الشهرة بالمجمع عليه كما
حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفي بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب المعالم عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج
عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع ومنها معارضته بظن اخر يساويه او اقوى
منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل
او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثر مما وقفنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته
حيث يتجرد عن امارات الوهن وعدم حجيته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقل الاجماع بعبارة يقتضي اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف
وعدم ندرته والجواب ان الخطاء في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطاء في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيعتبر به الوهن
فهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف لعدم العلم بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجري الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع
في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المعصوم لعدم تعرض السلف له مع سبقها وتوقفه على دليل قاطع لم نقف عليه ولعل ما عد المقام عليه
كعدم قبول الشهادة على الرضاع لا مفصلة والجواب ان ذلك لا يتجه الا في موارد نادرة ولا يقدح فيما اردناه من اثبات حجيته في نفسه كما مر
ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا نعول عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا
مما يقطع او يظن عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير جل او جماعة الى الحكم من غير مخالف ومن غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم
الا الظهور وظهر الخلاف كما يراه الشيخ وجماعة وقد عرفت والجواب ان العلم او الظن ببطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه
فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام ع في ضمن نقل الاجماع حجة من
حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريقة وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل النقل لا تنافي حجيته
في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات
القادحة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه
شرائط القبول هذا وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا من كلام الناقل او بالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر
عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا وان لم يتنبه له فان الاجماع بالطريق الذي نعتبره مما كان حصوله متيسرا في حق السلف بل كان اولى لقرب
عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر نظرهم عن تحريره وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا
الى هذا المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين واذا حصل لنا ظن بالنظر الى الامارات فتعويل الناقل على الطريق
المذكور ايضا لا يرفع هذا الوهن فيجوز التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف عن مساعدة الامارات الخارجية على صحته فان بطلان الطريق
خاص بمجرده لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا فليثبت في المقام فانه من مزال الاقدام واما ما تفصى به بعض المعاصرين عن الاشكال الاخير من ان طريق
الشيخ لا ينحصر فيما ذكر وحيثما يدعي الاجماع فالظاهر انه يريد معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه الا ان ينصب عليه قرينة
لئلا يلزم التدليس فمكان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح ولا
يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق الكاشف وان كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد
الاصطلاح في الاجماع فبعدما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولا يلزم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدة
ثم بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع والقطع بقول الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل
سائر وجوه حجيته فان قيل اذا قال الثقة هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لنا خلافه ولا عبرة
باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه
وان احتمل من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طرق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح مخالف ومع ذلك
فالظاهر تعديله او جرحه ينزل على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان
نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه
بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي بحسب
الواقع فحمله على معنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما ترى بل التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول
الوثوق به او بسلامته عما يوجب الوهن فيه فظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لا يوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما نبهنا عليه في
محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ربما يلزمه القول بحجية مطلقا وقطعيا كل مجتهد على الحكم

هذا بحيث امكن ان يقال بتقدير نفع صحته

ان لم يعتبر

ان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل الوثوق باصابته في قطعه وتجرده عن امارات الوهن لكن الوثوق على ذلك في كلام
الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل
التردد في الاجتهاد فيرجع الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها
بالاجماع فان خص ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا لان
يستظهر فيه منه القسم الاول وان عمم لزم حجية كل فتوى من فتاوى مجتهد على اخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول نختار القسم الاخير ونفرق بين
القطع بالظاهر الذي بينه المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا كان علم بثبوته في حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا
علم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع ينحل الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف به
عن قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على كلا النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز
التعويل على احدهما اذ يكفي في دفع المركب دفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فقد ذهب بعض من
هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد عن نقل المنكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم ع ووجه حجيته فيلتئم قياس من
صغرى نقلية ظنية وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا او
عليه كافة علمائنا او اهل العلم او عند الاصحاب او اصحابنا او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحكيهم باسمائهم او المركب منهما كان يصرح باسم
البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب بلا خلاف او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا منقولا
وهو بظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم الا ان يسمى اجماعا باعتبار الكشف المنقول
او يعلم من طريقة الناقل اكتفائه في القطع والاستكشاف بذلك او يثبت بالتتبع في مظان كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع تنبيهات الاول انه
ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر وبعض المتاخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع باتفاق الاراء و
هو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن
الاراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال الكذب والسهو والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس الا لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به
لعدم استلزامه حصوله به وسيأتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم به باتفاق الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على
مطابقة اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم به باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما يكون القرائن
معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الا ان وقوع الفرض في الاحكام الشرعية فيما عدا الضروريات منها لا يخلو من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور
لا مورد له على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه كان
المستكشف عنه حكما ظاهريا وعلى ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس لا يكفي فيه اتفاق الذين عرف
من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى
عدم حصول العلم به ايضا في نقل وفاق الاراء بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية
لان العلم انما يستفاد من توافق علوم المخبرين وهي مستفادة من اقوالهم فمع تجويز الكذب او السهو او التقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم
اذ لا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما يتجه على محصله
ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجماعهم على الراي
الخطاء كذلك يقتضي نفي اجماعهم على القول الخطاء فلا حاجة الى البحث عن مطابقته لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ثبت
بالتواتر فقطعي وان كانت الالفاظ ظنية لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني هذا كلامه ملخصا وهو جيد الا ان
تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه الفاضل المعاصر بانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء اذا اريد به
محض اللفظ الا اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته صيرورة
المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب الاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم
قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد ثبت بطلان مؤداها بالضرورة كالالفاظ الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد
وغير ذلك مما يرد الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مقام بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد
واقعا وهذا المعنى مما لا اعتبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما نبهنا عليه واما تنزيله على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه فمع
كونه بعيدا عن سياق كلام المجيب مما لا وجه له لانا ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى

فيكون

فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع ولو فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم كما ذكر في اصل الاشكال فلا يجدي فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهرا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفة مؤديه للواقع فهذا من اثبات القطعي الثاني بالظني الفعلي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة ثانيا على ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الغرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعني على قراءته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع قال وح لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما يفسد لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب لا بما يجديه كما نبهنا عليه والا فهو في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه انما الظن في الطريق الموصل الى وقوعه حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التنزيل ثالثا حاصله ان المقام من قبيل الاخبار بنقل كون اية من القران المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني واجاب بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ اية على خلاف النسخ المعهودة اذ ليست الاية متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا بل الشك في انها الجامع او لا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التأمل مما لا محصل له قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق الاحاد في كون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد بالمتن القطعي من حيث الصدور فهو لا يجامع مع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة فالمفروض عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه انما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم لورود منع الحصر عليه وهو ظاهر الثاني قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع بينه وبين الرواية المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ فالتخيير وللترجيح وجوه عديدة تعرف تمامها مما يأتي في بحث الترجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية رجح عليها مطلقا لقلة الوسائط في الرواية وانتفائها في نقل الاجماع وهو وان كان من جملة وجوه الترجيح يضعف بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يأتيه او يزيد عليه في الجانب الاخر الكلام في الخبر

الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى الذي يتأدى به ومن الحديث ولهذا لا يختص بها بخصوصها انما كان الاخبار والانباء عن حس والدليل عليه شهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو ينبئكم نبئ عبادي انبئكم بما تاكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس المراد به اما معناه اللغوي فيتناول المهمل على ما قيل او معناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج للنسبة ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك ولم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود ولا تسلسل لانه اعتبار ناشئ من ذاته قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مطلقا ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا تسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مطلقا وانتفاء نفسه في المثال المذكور فيحتاج في ادخال المثال الى التكلف المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فيدخل نحو علمت ونحو فيما بعد في العرف خبرا وان كان النسبة خارج من الذهن ومع ذلك ينتقض على عكسه بخروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم فيه بغيره اللهم الا ان يعين الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار وينتقض بقوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الا ان يقول بان المراد ما يقتضي نسبته ذلك بالنظر الى نفسها او يمنع الاشكال الاول ايضا وينتقض على طرده بدخول المحمول الملحوظ مع النسبة الحكمية او الموضوع الملحوظ معها ان فسر الكلام بمعناه

اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وان ما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذلك الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذلك الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اختص ورود النقض بالنسب المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذلك يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج يتعلق الاستفهام باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج ان يكون نسبته مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اصالة او كشفا لا مجرد ان يكون معتبرة بالقياس الى الخارج فيسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظاهر من اقتضاء النسبة كذلك اقتضاؤها بذاتها فيسقط النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضاها اذ مفادها مجرد … الامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة فالقيد الاخير وهو قوله يطابقه او لا يطابقه مستدرك لان ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بنوعيهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمقدر ويخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كونه ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب وانشاؤه لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه وظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت او هي طالق وهو حر انشاء تمليك وازالة علقة زوجية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تصادف الشرائط وبالجملة فمفاد الجملة الانشائية نفس الجعل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات ينبغي ايرادها ومنها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق فبطل قولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمال ح ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق عند العقل كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها مجردة بالنظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا تحقق ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ يصح ان يقال ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمنفي في قوله ما فضلت زيدا وهو انما ينفى في قولك ما زيد بافضل من عمرو والثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى ايراده بلفظ دال على ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي الممنوع صحة نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا وانشاء بالمعنى المطابقي كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتضمن الاخبار واخبار يتضمن الانشاء فان قولك تمنيت كذا اخبار غير انشاء وهو يتضمن انشاء وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع موجبه الى غير ذلك ومنها ان طرد الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما يتطرق ذلك اليها باعتبار ما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام والنسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح للشان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدته عليه بل تمييزه في حد نفسه لوضوحه كما في التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب بمعرفتهما لا

يتوقف على معرفة مدلوله بلفظه بل على معرفته ولو بلفظ آخر فلا دور ومنهم من رام التفصي عن ذلك بعدله عن الصدق والكذب الى
التصديق والتكذيب هل هو الاكثر على قرينة ومنها ان احد لفظي الصدق والكذب مستدرك لتمام التعريف بدونه وجوابه ان جيء باللفظين
لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعات لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل
كلامي غدا صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو
محال وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتمالها بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره في عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلا
من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ملحوظا بالقياس الى الآخر فلا اشكال هذا هو التحقيق
في الجواب وجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها تنبيه الاكثر على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها قطعا
له وهو الاقرب وخالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة
عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظاهر من الاعتقاد هو الطرف الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن و
الجزم بانواعه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني ان اراد
بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به فالاقسام ستة وتتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف
الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او مع انضمام عدم الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخترناه شهادة العرف
والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه
لا يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقد به فاذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة
عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ بان المعاند بدعته يتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا
فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعاند على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما تقرر في محله في تحقيق البديهي
فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فيحق بعد
الدليل بما ذا صدق القول المذكور عمن لا يعتقد حقيقة دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة جلية واحتج النظام بقوله تعالى والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث انه تعالى نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل
لمعتقدهم والجواب انا حيث دللنا بالتبادر وغيره ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب ارتكاب التاويل في الآية وهو يصح
من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملنا على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة
منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على دلالة فعل الاستقبال عليه او لعدم حصول الاعتقاد والشهادة في قلوبهم بناء على ان المعنى
نعتقد او نشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم من
كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها ويجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم الكذب فلا تعتقد بصدقهم في هذا الخبر وانهم
كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعض الآثار احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة
ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا
لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك
الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا المخالفة للاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة واعلم ان الذي
يقتضيه الآية على حسب ما تمسك به الخصم خروج الوسائط الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة نفي
القسمين المشتملين على مطابقة النسبة للواقع من سياق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق ايضا وزعم بعض المعاصرين ان قولهم
ام به جنة يتناول وسائط ثلثة الاخبار مع اعتقاد المطابقة او من غير قصد شعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الا
من غير اعتقاد وعدم اعتباره قسمين مستقلين واما ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلثة
نظرا الى ان خبره صح جزمي لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك
بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب فالاختصاص
الفرية به او لظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره بالقصد والشعور فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول مدعيا لامر الرسالة و
توابعها عن قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون مدعيا لها من غير قصد شعور كما هو الغالب في افعال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل
على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهور هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته

للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما يثبت به مجرد الاستعمال وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر
تتمة قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذبت شهودي سقط دعويه على مذهب الاكثر والجاحظ
ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب الاكثر ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام
وهذه الثمرة مبتنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب
وهذا البرهان لا يكاد يعتريه ريبة الارتياب لاجلى ان من زل فيه قدم عارف بطرق التادية والخطاب والعجب ان الفاضل المعاصر حيث
تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب
دون المخبر وان المراد بالمخبر في كلامه من لاحظ الخبر وان لم يخبر به فيكون الثمرة ثمرة النزاع في الفروض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالآية
على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث
مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك
بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه متصفا بالصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما تاول به كلام الفريقين ونزل عليه مقالة المحتاجين فنحو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف
بتادية المقاصد مع ان احتجاجه يتبع الغير على قول الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا فمما لا وجه له على هذا التنزيل لانه
ان اريد انه صادق عند اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما ما تمسك به على التاويل المذكور فهو بمكان من
القصور لانه مع اختصاصه بطريقة النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنييهما الحقيقيين
وانما الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير
المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له كذلك قابل لان يكون مطابقا للمعتقد
مخبره ولو بتقدير او ان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم ولصح ثم المستفاد من مقالة النظام
والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران في الاخبار فلو اخبر معتقدا لمطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك
الاخبار على مذهب النظام مطلقا وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا
على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه الفاضل المذكور يدور صدقه او صدقه على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدقا في
وقت وكذبا في آخر كما انه يكون صدقا بالنسبة الى شخص وكذبا بالنسبة الى آخر ولكاره لزوم ذلك يبعد تنزيل كلامه على ما مر مما لا وجه له اللهم
الا ان ينزل الاعتقاد في كلام النظام على الاعتقاد المطابق للواقع وهو اقرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه
المسألة لفظي ليس فيه كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسألة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح
على ما يشعر به كلام الآمدي اذ لا قائل بنقل اللفظين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسألة لغوية لا يوجب عدم
تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول يتوقف على معرفتها فيجب البحث عنها كبحثهم عن سائر الموضوعات
وزعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام قال والا رتب الفروع المذكورة فائدة
كثيرة والجواب ان قول التفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية وحاصله ان هذه المسألة من المسائل اللغوية
التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة ماهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التمييز المقصود بالتعريف بها مع
ان غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الآتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتها اصلا واما تنزيل كلام العضدي على الثمرة
المذكورة فهو كما ترى مع انه مناف لنقله الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه كما عرفت ولا ينافي ما ذكره
ثبوت الفروع المذكورة لانها فوائد قليلة خفية تتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين وليس محط نظر الاصولي على ما نراه والا لكان عليه
البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية كالصعيد والمرفق والمنكب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور
على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح عنه حد علم الاصول ومنها البحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العموم
كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما بحثهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا
واعلم ان النزاع في هذه المسألة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه ولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب
القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم
فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى تامل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع

وفي معنى الصدق والكذب وليس شيئا عليحدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا انتهى اقول لا شك في تغاير النزاعين واذ تفرع احدهما على
الاخر ضرورة ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع في ثبوت الواسطة بينهما وان تفرع عليه بل التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة
معنوي محض وان وضوح الحكم على كل من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان كل النزاعات او جلها كاللفظية اذ يصح في كل منها ان
صحت الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول فلا ريب في ثبوت دعويه وان صحت ادلة الاخر يكذب فيصير النزاع كاللفظي ولعل
هذا التوهم قد اعتبر بظاهر عبارة العضدي ومن حذا حذوه حيث ذكروا ان النزاع هنا لفظي فلا حينئذ ان اللفظي لا يستقيم بمعناه
المعروف فنزله على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه تمام وقد عرفت ان مرادهم باللفظي ليس شيء من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي لا تعلق
له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه **فصل ويطلق الخبر اخرى ويراد به ما يرادف الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية**
وعرف ح بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره غير قران ولا عادي ويسمى عندهم الحكى لذلك سنة فالموصولة مع صلتها بمنزلة الجنس
والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسرت بمطلق الدال تناولت الاشارة ايضا في تناول الحد لها نظر ويخرج بتقييد باحد الثلثة ما
يحكي غيرها ان تعلق بالمعصوم كحكاية صفات البشرية وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفردات الحديث اذ اخذت
من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه الاصلي فيتناول البعض والكل كاسم الجنس والمراد بالمعصوم ما يتناول النبي والائمة وفي شموله
لفاطمة ع وجه فيكون التذكير مبنيا على التغليب ظاهر الحد يتناول قول سائر الانبياء ع وكانهم يلتزمون بتناول المحدود له
ايضا ولا محيص من بعد ويتناول قول الملئكة ايضا التزام تناول المحدود له بعيد حمل اللام على العهد يدفع الاشكالين ثم اعتبار المعصوم
مبني على مذهب اصحابنا الامامية والعامة يكتفون بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قران يخرج حكاية القران
ان اعتبر من حيث كونه مقولا للمعصوم كالايات التي يقع الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه تعالى وكونه مقولا
له فهو خارج بقيد المعصوم واما الحديث القدسي فهو خارج باعتبار كونه حكاية المعصوم لفظه انه يسمى بالاعتبار الاول حديثا قدسيا على
الحقيقة اما نظرا الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث عليه عرفا
على الحقيقة **وقولهم ولا عادي** يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه كتب التواريخ وشبهها فانها لا تسمى خبرا ولا حديثا
وذلك كحكايته فعل غير المعصوم وقوله نظما او نثرا وبعضهم ترك قوله غير قران ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما ثم على الحد
اشكالات منها ان قولهم غير قران اما راجع الى الموصولة او القول لفظا او اليه مع تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه
به مضافا الى عدم مساعدة عطف قولهم ولا عادي عليه وعلى الثاني ينتقض طرد الحد بحكاية العادي من فعله وتقريره لان قولهم ولا
عادي عطف على قولهم غير قران فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءة سورة معينة او سورة
كاملة او نحوها او تقريره عليها مع انها داخلة في الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتقرير يستدعي تكلفا لا انتمائه الى غير
متعلقين بقران مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقديرين الاخيرين بحكاية تعالى في القران لقول المعصوم او فعله وهو كثير كقوله تعالى وقيله يا رب
قام عبد الله يدعوه وتقلبك في الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر الى غير ذلك ولو عممنا
المعصوم الى الملئكة وسائر الانبياء كان النقض اكثر ويمكن التفصي عن ذلك بجعل قولهم غير قران راجعا الى الموصولة والقول وقولهم
ولا عادي راجعا الى القول وتاليه لكن فيه تعسف ظاهر ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكي به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها ان الخبر
كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوي الغير المعصوم وفعله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه من باب التوسع والتجوز لكن
في مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول فتاوى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد به وجوابه ان
مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه حكم الله تعالى عندهم بدليل احتجاجهم عليها
بقول المعصوم حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكاتبة لانها حكاية لمكتوب وهو غير الثلاثة وكذلك الاخبار الحاكية لاشارة
كقوله فوق راسه او الحكاية لاعراضه وما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في القول بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه
الافادة عرفا او في الفعل توسعا فيه بالمعنى الاعم من معنى المصدر والحاصل او تخص بالاول والثاني لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال حكاية المكتوب
بارجاعها الى حكاية الكتابة والاخير يوجب في حكاية فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى الحكاية الحاصل ولا يذهب عليك [illegible]
المحرم في الفعل لا يساعد على تعميم الفعل اليها ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصوم اذا لم يكن يحكيا عن مثله فيلزم ان لا يكون احد قد
سمع منه حديثا في غير ما حكاه عن مثله وبعضهم زعم التفصي عن هذا الاشكال بتعريف الخبر بانه قول المعصوم او حكاية قوله الى اخر ما مر ولا يهز
انه يلزم بخروج ذلك من المحدود فان كلام المعصوم سنة ولا يسمى غير الخبر في عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله ع انشاء الباطل

يناسب

يناسب ادخاله في الخبر بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة وفيما ذكره بعض المعاصرين من ان معنى الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر
فللخصم ان يدفع ذلك بجعل الاضافة بيانية كما في خاتم فضة **فصل ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر**
واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة على
الاحوال التي تكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا **واما اذا** علم صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا
سمي متواترا ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او
اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون المخبرون كثرة فيسند اليها
العلم **ويمكن دفعه** بان المراد بالاحوال التي تكون في اغلب الاخبار ويمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه خبر
جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبر المحفوف بالقرائن الخارجية وان امتناع تواطئهم على الكذب لا ينافي
كذبهم بدون التواطؤ عليه الا ان يقال المراد بتواطئهم بحريهم موافقتهم وان تجردت عن القصد الى وهو خروج عن الظاهر من غير قرينة عليه و
يمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما عداه والمراد بالكثرة الخاصة بقرينة الاضافة فيتناول القرائن
الداخلة في المخبرين واما القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية الخبر فلا يقدح اعتبارها في العلم واما القرائن الداخلة في
المخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لشدة قطعه او بطائه فالحق عدم اعتبارها بل المدار على افادته للعلم عادة كالاستبصار وهذا
المحدود يتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول الصريح وغيره واخبارهم عن الكل والملزوم في قوة الاخبار عن الجزء واللازم ثم
يعتبر في المتواتر امور قد اتضح الحد عنها منها **ان يبلغ** المخبرون في الكثرة حدا يمنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت
الطبقة او تعددت لكن يعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم
بل المرجع فيه الى العادة وحصره بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخر في اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل
لانهم انما اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم في الخبر باسلام المقاتلين واخر في اربعين
لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم واخر في سبعين عدد ما اختاره موسى من قومه
حيث اراد بذلك حصول العلم بخبرهم واخر في ثلثمائة وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل يعتبر
ان يكونوا عددا لا يمكن حصرهم وفساد هذه الاقوال غني عن البيان فلا نطيل الكلام فيه **ومنها ان يكون** اخبارهم عن محسوس ولو بحسب الاثار
ولوازمه البينة كما في نظائر الاخبار بشجاعة علي ع وسخاوة حاتم فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما
البينة محسوسة فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث العالم وقدمه وتركب الجسم من الهيولى
والصورة او الجواهر المفردة لا بمعنى ان العلم لا يحصل باقوال اهلها وان كثروا والوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده في انفسنا بالنسبة الى
بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم نزاولها [illegible] ونجد اربابها قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد ما
بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وبعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافر مثلهم على الخطاء في الاستنباط من مثل
تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباق جميع من يعتد به من العقلاء الاولين والاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام
مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطاء في ذلك بل بمعنى ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا ولو افاد العلم بحجته
والفرق بين الامرين بين **ومنها ان لا يكون** السامع عالما بالواقعة من غير طريق التواتر ولهذا لا يقع وجود بلداننا التي شاهدناها متواترة عندنا
وعلل بان الخبر لا يفيد العلم للزوم تحصيل الحاصل ويشكل بما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد
يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر ذكره السيد ره بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي ص التي تفرد بها المسلمون ولا النص الجلي
على امامة علي ع وخلافته التي تفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار
المذكورة متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها متواترة لعدم افادتها للعلم عندهم ولهذا نقول
ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل
بلدان مختلفة واعتبر بعضهم ان لا يكون من اهل دين واحد وهما بمكان من الضعف والسقوط وانهى بعض العامة علينا القول باشتراط
دخول المعصوم في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقول به جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع **فصل قد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول
المطابقي للخبر** فان اتحد المدلول المطابقي للاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة
وان اختلف مداليلها ولم يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها الا على التفسير في اطلاق المتواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد فلك

كا

كما لو اخبرنا مخبر بانه سئل زيد فاعطاه دينارا واخر بمثله وهكذا الى ان تظافرت الاخبار عندنا بذلك فنقطع بان زيدا قد اعطى سائلا دينارا
او اعطى جماعة من السائلين منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار ومن هذا
الباب ما نقل الناس من وقائع علي امير المؤمنين عليه السلام فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها بصدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما
نقل عنه من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا
في خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الى امتناع الكذب في حقه بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا
ولقائل ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب العلم بصدق بعضها فلا ريب انا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا
لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق بعضها مع ان التقدير علمنا بكذبها الجميع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر علمنا
ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان تكون متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا راجع الى العادة فمتى بلغت الاخبار لكثرتها
ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل ان تكون باجمعها كذبا كان ذلك تواترا والكثرة بهذا الاعتبار تمنع تحققها في الفرض المذكور
او نريد ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت الكثرة ما بلغت مكابرة جلية اذ فيه لصورة الوجدان المجلاة
شهادة بينة وقد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني للخبر كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في ذلك الوقت كذا في موضع كذا من الكوفة
واخر في موضع اخر منها وهكذا فيمكن ان يحصل لنا العلم بتلك الاخبار بانه كان في وقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد
يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما للقدر المشترك بينها وقد يكون
لازما للقدر المعلوم منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم مما اريد افادته بتلك الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر
اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقيا لها معينا او مرددا او تضمنيا استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اولا وقد
يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ التقدير انتفائه
بل الى الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلافها في عدد التواتر وذلك كما لو
اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر بالجراحة واخر بالقائه من شاهق واخر بالقاء حجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب موته فيمكن ان
يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم نقطع بشيء من تلك الاسباب بل قد نجزم بان موته بسبب اخر ولا
يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيه اما لو
كان اللازم لازما لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي
هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما للاحاد فهو مع عدم العلم بصدق شيء منها غير واضح وقد نزل على ذلك كلام العضدي في التواتر المعنوي
وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها **تنبيه** قال **الفاضل المعاصر** بعد ما نبه بما يحصل العلم فيه بالتسامع
والتظافر وعدم المخالف بالتواتر مثل علمنا بالهند والصين وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل عصرنا ولم يرووا لنا
عن سلفهم اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وذلك لانه لم يلزم من حصول التواتر في نفس الامر ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظ
انه من اجماع اهل العصر من عدم نقل مخالف عن سلف وذلك نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا
القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا العصر نقل زلزلة تقع في بلد بعيد تظافر اخبار اهله ونقلها في الاخبار
عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا اقول لتحقيق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظايرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد العلم
المجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشا هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه **وتحقيق المقام ان**
التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثرتهم تواطئهم على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة بل
لا بد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه
الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان نعلم بتواتر الاخبار به كاخبار
كل مخبر في الطبقة الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر اخر ولا يلزم ح ان يزيد الطبقة العالية
على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع
على الكذب لكثرتها كان متواترا ومن هذا الباب حديث الغدير الذي تعدد به الخاصة بطرق متكثرة ومنها ان نعلم به بخبر الواحد المحفوف بقرائن
الصدق ومنها اخبار المعصوم ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا اهل زماننا
متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة ان اتفاقهم على ذلك لا

يكون

يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة ببلوغهم درجة
التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكرناه من مثال وجود حاتم
من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة عن اخبار جماعة اخرى يحصل بكل التواتر في جميعهم فاتضح ان ما زعمه من ان اكثر امثلة الباب من
باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل **فصل اتفق اهل العقل على امكان التواتر ووقوعه وحصول**
العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وانه ممتنع وجوابه منع البناء
ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي غالبا دون ما ذكروا وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه مم لا سيما الاخير
وسند العيان مغن عن سند البناء ومنها ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه
منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف الاحاد
الى غير ذلك من الامثلة ومنها انه يقتضي العلم بالمتناقضين لو وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة الى
شخص واحد في زمن واحد نعم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في ساير الادلة القطعية المتعارضة ومنها
انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من انه لا نبي بعدهما وان الملة لا تنسخ وفي ذلك بطلان نبوة محمد ص وفساده دليل الراي وجوابه منع ثبوت
الخبر المذكور عندهم ولو بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف والمذكور في التورية والانجيل خلاف ذلك وتحريفهما بالتحريف غير مسموعة وقد تواتر ان بخت
النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كساير الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا
وجداننا فرقنا بين علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين **والجواب** ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولو بواسطة الالف
فيهما مع ان الوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة **واعلم ان**
هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى من تفطن
لها والتزم بصحتها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك الاخير يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا
فصل اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر على انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم
فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله قسما ثالثا فانه في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير الواسطة وقال
التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد نزل كلامه على انه من
النظريات التي يشترك فيها الخواص والعوام ونقل عن العلامة في التهذيب القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا التنزيل وهو اوفق بما بنى عليه
من توقفه على توسط مقدمتين وان كان الاول انسب بتسميته ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله
توسط مقدمتين والتالي بط **اما الملازمة** فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان **وبطلان التالي** فلانا
اذا راجعنا وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب
ملاحظتها ايضا وسياتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب
كالعوام والبله والصبيان **وبطلان التالي** قاض ببطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولذا تراهم يقطعون بلجان
الاحاد حيث لا يقطع بها غيرهم على انا لا نسلم قصورهم عن ادراك النظريات مط وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا
يستلزم نفي العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي بط بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال
النظر وقضيته ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر **واما بطلان التالي** فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر
عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل البديهيات بحيث ينتقل اليها في بادي النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما يتم بالنظر
الى الابتداء اذ بعد النظر والوصول الى المقصد يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجود ما يوجبه بقضيته لا حاجة الى ملاحظة تفصيلا ومنها
انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتا ومكابرا كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل اولا بمنع
الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تبتني على مقدمات واضحة بحيث يتنبه لها بادنى توجه والملازمة انما تسلم في النظريات
الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مط وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية **احتج القائل** بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط
مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان كذلك فخبرهم ليس بكذب **والجواب** ان العلم
بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها

في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكر في المقدمة الاولى من انه لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينتج المط مطلوبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لامكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء وزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا ما ابصرته متحركا فكلما ابصرته متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل بان من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والائمة فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من كثرتهم وتباين ارائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب في كون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو اتفق ذهول المخبر عنها فربما زال عنه العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا يصيره نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد انفسها او عند الناظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الانتقال اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديقات البديهية المتوقفة على نظريات بتصورات نظرية كحكم العقل بامتناع تواطي المخبرين واجتماعهم على الكذب فانه قد يستند الى امر جلي ينتقل اليه في بادي النظر ككثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني عن ملاحظة ساير الاعتبارات كذلك قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف كما ان الاول ضروري كذلك الثاني ضروري ومما يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في المحسوسات فانه قد ينتقل الى مؤدياتها بادني توجه وقد ينتقل بعد التخلية وتلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية مطلقا

فصل خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر عنه غير المعصوم اذ لا يعد اخبار غير المعصوم واخبار المعصوم في عرفهم من باب الاخبار الاحاد وعرفه التفتازاني بما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القراين الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القراين الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقراين الخارجة القراين التي ينفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القراين التي تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا تجد ما يفيده منه نادرا وقد نبهنا على هذا في المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير السابق الى التقييد وقد يحد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد غيره كالمتواتر او لم يفده ايضا اما لسبقه باحدهما او لاحتفافه بامارة توجب عدمه لا عتداده ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف منه يخالف القوي في النوع وبان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل امكن شمول الحد له وبقي النقض بما عداه **وقد يجاب** بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته له لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القراين الداخلة والخارجة ولو اريد به مجرد النظر عن القراين الخارجة فقط بقي النقض بحاله لان الخبر بالنظر الى القراين الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرناه في حد التفتازاني وينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان رواته ان كان فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مط وقيل لا يفيده مط ومثلهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه الاكثر من انه قد يفيده اذا انضمت اليه القراين وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظ انه لا قائل بالفرق في ذلك ولهذا حرر النزاع في مطلق خبر الواحد ومن ترك التعرض للقول الاول لنا **شهادة الوجدان** بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار احاد بحيث لا يختلجنا في صدقهم شك وارتياب وقد مثلوا بذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخرجن المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن بغير موت مثله عادة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر واما ما يتوهم من ان المفيد للعلم هو القراين دون الخبر فمدفوع بان المفيد هو الخبر بمعونة القراين اذ قبل الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع **بوجوه منها** انه لو افاد العلم لكان عاديا اذ لا ربط بان الملازمة لا ترتب ولا علية الا باجراء الله عادته بايجاد شيء عقيب اخر واما بطلان التالي فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم خلافه **والجواب** ان اريد بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقراين المفيدة للعلم فبطلان التالي م

اوفي مطلق

ازاء

او في مطلق الاخبار حتى المجرد عن القراين فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخباران بما على ذلك الوجه اذ وقوع مثل ذلك جائز وهو يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع مثل ذلك لاحد في قضية امتنع ان يتفق مثله في نقيضها معا اذ يعتبر في حصول العلم باحدهما عدم الاخر وان اريد لزوم حصول العلمين في زمانين فبطلانه مم [illegible] الادلة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع **والجواب** ان وقوع ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان التالي لعدم الاجماع المدعى عليه لانه على غير الخبر المحفوف وبهذا يلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزمه ان يكتفي بقول المدعي مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المناط في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارة ظنية كالاستصحاب فكيف يستند العلم بالصدق اليها

فصل لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين التي تفيد بمعونتها العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكي ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تع بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الاحاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو بخصوص صورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن بمعنى وجوب التزام المانع بالمنع فيها بل ظاهر كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف باق على تقديره جلي والذي ينبغي للمانع ح ان يحمل الفرض المذكور لا ان يمنع عن حجية خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنجر الكلام عليه **فنقول** المحجة على ما اخترناه من جواز وقوعا الضرورة بعد ما اشرنا اليها واما **المانعون** فقد احتجوا بوجهين **الاول** ان العقل يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب او تنبيها والشاهدين وما قام مقامها وبالاصول المسلمة كاصل البرائة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاخبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره **واما ثانيا** فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحريم وتحليل ما هو حرام ظاهر فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بما عند الادلة عليها ولا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان التالي مم فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن لفائدة وضع بعضها في موارد هذا التسهيل الامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة مع امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها ولو فرض النزاع في صورة الانسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح فقد يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما هو اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم من ترك القبيح فكما ان القبيح قد يكون مقدمة تعيينية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب للتوصل اليه مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول قبيح تركه اهم من فعله فيجوز لنا تركه بل يجب تحرزا عن حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذلك الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن ح ارتكاب القبيح او ترك الحسن للتوصل الى الاهم فيحسن من الشارع ان يلزمنا به مع فوت المصلحة بعد وضع اسباب التمييز ومن هذا جعله من الطرق الشرعية بالنسبة الى موارد هذا التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الاحاد والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة فجاز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان يكلفنا به تحصيلا لما هو الغالب فيها من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد التي نتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق ثم هذا مبني على ما حققناه في محله من ان حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازمه الذاتية غالبا بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الاحوال فيصح ح قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام الشهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة ان يكون حسنا بعد قيامها وهكذا الكلام في نظائر ذلك واما ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران **احدهما الوصول** الى لوازمها وجهاتها الواقعية والثاني اظهار الانقياد والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه على التعويل على تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريع الشارع لها [illegible]

في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين

بمقتضاها فمنع ابتنائه بناء على ما تحقق في محله من ان جهات التكليف لا ينحصر في جهات العقل فلا يقول به المجيب الا حاجة اليه في المقام بنا على تخصيصه لمحل النزاع بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بنائنا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فالبيان قاصر عن افادة المدعى **الثاني** لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تع والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة فان الدواعي في الاخبار عنه تع تتوفر على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة فمنع ذلك فالاخبار عن الله تع يستدعي مزيد استعداد يدرك حصول شيعة قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة **واعلم** انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم ببقاء التكليف ويسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين فقد عرفت ما فيه اذ لا ظن بالضرر ح بل قطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر

فصل ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه **الاول** قوله تع وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي ص سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت الاية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلاثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الاية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين **الاول** انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه لا بسبب الحذر **واما** وجوده فلانها على وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما نبهنا عليه عند بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان يحمل على الغالب بنوع تعسف لا يقال يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه فيبقى وجوب الانذار منفيا بالاصل لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل الى واجب ومندوب في العرف يساعد على ذلك ايضا ولو نزل النفر في النفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما ان ايجاب استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظايره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به يعد لغوا وسهوا وهو ممتنع في حقه تع وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير تنزيل الانذار ايضا بضميمة الانذار اليه فان رجحانه يستلزم جواز العمل بما مر فيثبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا لو منع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي والصبي فلا سبيل الى منع استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لا يق لا نسلم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند احتفافه بالقراين القطعية او بلوغه حد التواتر **لانا نقول** هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على اعتبارها في مثل المقام **الثاني** ان قوله تع لعلهم يحذرون يعنا وجوب الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تع ووجوب الحذر عند انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا يق يتعذر الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب فيها العرف فلا يصار عليه الا بدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات المقصد بل في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب وقد يتفصى عن السؤال المذكور بوجهين اخرين **الاول** ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا لم يحسن فلا يعقل ندبية الحذر **وفيه نظر** لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيتخير الحذر تحفظا عن اصابة المحذور كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة **الثاني** ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام **نعم** قد يتصور ندبية العمل بالواجب في الواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ

العمل بكل منهما او بين مؤديهما والاول تخيير في المسألة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد **اما الاول** فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول وفرعه والمفهوم من الاية على ما بني عليه والمال هو التخيير في المسألة الفقهية دون الاصولية على انه يرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب مع ان ذلك فللتعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير او حجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل الى منع الوجوب واثبات الجواز مع الاستحباب ليرتفع التنافي اذ بعد تسليم التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ويتجه في صحة التخيير ان كان الاستنباط من الاصل اذ يعمل بالاحتمال ايضا يقبح عند تعذر معرفة الحكم بعينه والثاني تخيير في المسألة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب او استحبابه غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية واردة في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد الى طريق العمل لا المعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص من بينهما **اقول وفيه ايضا نظر** لان المفهوم من التحذر انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التي تشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السنن غفلة عن التسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل الخبر على وجوب فعل او تركه ثم يعملون بها على جهة الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لان الاخبار بوجوب شيء او تحريمه يستلزم الاخبار بجواز الاتيان به بنية الوجوب وتركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزم الحذر المذكور وكذا لو فرض تصريح الخبر بذلك **لانا نقول** الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الاية ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من حمل التأويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر الواحد وعدمه ومآله الى التخيير في مؤديهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسألة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين **واما ما ذكره** من ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير في الصورتين انما يختص بحال الاضطرار فهو لا ينافي ما اردنا بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو في محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث النهي مع انه لا قائل في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل فيه **واعلم** ان هذه الاية يتناول باطلاقها الانذار بغير الواسطة ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على روايتهم في معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا نعم من زعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان يلزم بعدم توقف الانذار على التفقه **واعلم ايضا** ان اطلاق هذه الاية يعارض اطلاق منطوق اية النبأ معارضة العامين من وجه فيرجح اطلاق اية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل فيعتبر للمنذرين ان يكونوا عدولا ولانه يستفاد من الاية الا حجية خبر من يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا المأثورة بل كلها فلا سبيل الى استفادة حجيتها من هذه الاية لا يق اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم بقاء وجوب العمل بخبر الواحد لو اتفق بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت اما ذاك او وجوب العمل بمطلق الظن او الظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة الاخرى ايض وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معه التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع او المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم موكول الى نظره ومن جهته لهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء على مقلديهم وليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد عند انضمامه الى هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخرج عن مجازفة فان **قلت فعلى هذا** يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى ولا يتجه عدم تعين تقليد مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انه على مذهبه عند عدم تقليده لغيره مما يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي **قلت** الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما سيأتي التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية وقضية الاطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية حجية العلم

بالخبر عند قصد الانذار تثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالات اخر منها انها صالحة لتنزيل الخبر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلايل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الناجية على اخبار الطائفة فليس للحجية في الشرع والا لادار بل لبلوغ حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير وان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظاهر سياق الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتقييده بالاول خروج عن الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان التفقه في اللغة مطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة والادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص لان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يقال لا مدخل للتفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر للشيء في قبول الفتوى فاعتباره في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول المجتهد الفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون بينهم مجتهد مع ان فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس اولى من تخصيص القوم بغير المجتهدين فما وجه الترجيح قلنا عموم القوم المستفاد افراديه وضعي بخلاف شمول الانذار النوعية فانه حكمي فيرجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فشموله غير واضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه فكان تركه على اطلاقه اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انها لا تتناول الاخبار التي لا انذار فيها كاخبار الندب والكراهة ولا تتناول اخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار لمجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار يتناول الصريح منه والضمني وقبول قول الواحد فيهما يوجب وجوب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة الدالة على شركة التكليف من الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسألة اصولية يطلب فيها القطع والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت فرعية الثاني ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التبين للنبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومعناه جواز القبول لان الامر بطلب البيان كناية عن عدم جواز القبول والتجاوز عنه او مخصوص بالوارد للعمل بمقتضى نبائه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او نقول لخصوص خاصة لا بد من التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان لمطالبتهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق وادوها تبين كذب النبأ فيها وان استنكفوا منها واظهروا التمانع والمعاداة تبين صدقه ووجب التهجم عليهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان فليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فما اورد في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل به اما ان يجب القبول فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوأ حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبائه وفي الوجه الاخير يجب التبين في نبأ العادل وايضا انما يتم ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا مما لا ذاهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فيبطل الاستدلال على الوجه الاخير وربما لمح الى التمسك به بعض من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف تبين نبأ العادل وهذا ما ظاهره فاحققناه سابقا من ان التعليق على الوصف ان لم

يكن

يكن في نفسه مقتضيا لنفي الحكم عن غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان تكون بالقرائن الحالية وثبوتها في المقام ممنوع قطعا او بالقرائن اللفظية لحصر الحكم ايضا فائدة في التعليق في الاحتراز او لظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما يتصور حيث يجب تحصيل الوثوق والاعتداد بما اذا تعقب الخاص الوصف للموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من بابه بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة تزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص مع الاغماض عن ذلك فلا نجد لتعليق الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره فان ما ذكره في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه فكان من جملة الفوائد كون محل الوصف محل الحاجة يتجه في المقام ايضا مضافا الى ان في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق مما ينبغي عدم الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق مخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة وهي احتمال تعمده الكذب وتعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئين من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة عن الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه منها ان مفهوم الاية بمقتضى التعليق على الشرط ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب ان تتبينوا الا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب ان تتبينوا كما هو المقصود واجيب بان عدم مجيء الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل به فيتناول المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتبار نقيضه جزاء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب طلب ما يحصل البيان وح فيتعين تخصيصه بموضع مخصوص ولا ريب في وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من ملاحظة وجه ويمكن اختيار الشق الاول والتزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا عدم جواز القبول لئلا يصلح اللفظ بالنسبة اليهما فيتعلق باعتبار الاعم لكن يبقى الاشكال في ترجيحه بمكان ان يستعمل صحة تعميم المفهوم من امارة الله ومنها ان قوله تعالى فتبينوا يحتمل المعنى الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظاهر ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغايرا نفيا واثباتا الا ترى فيلغو المفهوم ح اذ لا محصل له لانا نقول ليس اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى لمثله كثيرا وبالجملة فعدم ثبوت محصل للمفهوم يوجب الغائه لا تبديله بما ذاته يكون لها محصل وربما امكن ان يقال انا ان استفدنا من سياق الاية وبمساعدة العرف انها في قوة قولنا ان جاءكم النبأ كانت في قوة قولنا النبأ ان جاءكم فاسق به فتبينوا افادت على عدم وجوب تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوه فلا يكون لها دلالة على حكم نبأ العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق ادائه وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالاية على المقصود ومنها ان مفهوم الاية ليس بحجة في موردها وهو نسبة الارتداد الى من ثبت اسلامه قبلها والتمانع من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي ص ارسل الوليد بن عقبة الى بني المصطلق لياخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى ديارهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فهابهم لما كان بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي ص واخبره بانهم منعوا من اداء الصدقات وقد روي انه اخبر بارتدادهم فنزلت الاية واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المناط في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليق للتنبيه على فائدة غير المفهوم كتغيير المخبر واجيب تارة بان ارتكاب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغائه بالكلية واخرى بان المراد تبين نبأ مطلقا وان انضم اليه نبأ مثله فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستبشع ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الاية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة على تقدير ظهور الخطأ فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حدود ونحوها فيتم التعميم للكلام في الباقي بعدم القول بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة وان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكالان اخران تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في المقصود والمسألة اصولية يطلب فيها القطع وقد تقدم الجواب عنهما

الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة

تبنوا

ان الموصو

ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والهدى يدل على كتمانها يقتضى وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى الفائدة في بيانها كما مر نظيره
في الاية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له
في المقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تقدير تسليم وروده في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف
منها انه لا يتناول ما بينه الرسول او الامام ع اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل ما بينه الرسول او الامام
فقد بين في الكتاب لو بعموم الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تع ونزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شئ ولا
يقدح عدم وقوفنا عليه في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس
لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفى في صدق تحققه بالنسبة الى النبى ص والائمة ع ولو خص الكتاب بالمتواترات كما هو الظ من السياق
وبه صرح اهل التفسير كما مر في الوجه السابق سقط الجواب ومنها ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايضا
فلابد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة لقبول الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفى وجوبه اذا افاد القطع
وانه خطاب الى المشافهين فلا يتناول غيرهم وانه ظاهر المسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تع فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تع امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران او اهل العلم وكيف كان فالمقصود من
الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب بذكر
الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعتبر عنه بالخبر والحديث
وقضية الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم و
تخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد اذ الاية بظاهرها يفيد الاطلاق ولا مخصص لا يقال انها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق
اهل العلم واهل القران وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام
الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل يشكل بان سياق الاية يحتمله لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود وان لم يكن ظاهرا فيه وان
المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء السلف كونهم رجالا لا ملئكة وذلك لان عوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبى المبعوث من قبله تعالى
الى العباد بشرا كما حكى الله تع ذلك عن الامم السالفة بقوله تع فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل
ملئكة وامثال ذلك ردهم الله تع بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ص ما كانوا ملئكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم
عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فلا يتناول المقام الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه لم يفد الا
عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار انه ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود ورد الامام على من زعم ذلك بانه تع كيف يامرنا بمسئلتهم مع
انهم لو سئلوا لامرونا بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور قلت الظ ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مط او في حقية هذه الشريعة
كما يظهر من الرد المذكور والا فهو بمحل الظ لا يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمناه لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها
من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت ع وعلل ذلك في بعضها بان الله تع قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله تع انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل
الذكر هم اهل الرسول والتحقيق ان متن الاية لا يابى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصراحة تلك الاخبار
فيه فيختص اهل الذكر بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاية ايضا اللهم الا ان ينزل الاخبار على بيان
الفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخ من بعد الخامس الاجماع فانا نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول
المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل
كما مر تحقيقه في محله واما الاجماع الذى حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه خبرا واحدا فالتمسك به على حجيته دور ظاهر
السادس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف والخلف ما عدا النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد و
تدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول الى زمن ظهور الائمة ع الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم وقلة
وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما تابى عادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم والاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او
المحفوفة بقرائن الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في مراجعتهم الى اقوال المجتهد مع تعددهم وبالجملة فعولهم على الاخبار الاحاد
بعد التامل فيما ذكرناه من وضوح لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وبذلك يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا
بل اذا حققت النظر وجدت الطريقة في سائر الشرائع جارية على ذلك اذ ما من ذى ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته احكام لا يعرف كلها او
جلها الا بواسطة اخبار لا يبلغ عنده درجة التواتر ولا معها قرائن تفيده القطع بصحة النقل ومن هنا يتبين انه لو ادعى على حجية خبر الواحد كل من يتجه

وانما الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعى عن قول المعصوم ان الكشف في الاول لجزم العلماء بالحكمية
كانت عملية او نظرية وان غالبا وفي الثانى بقطع العلماء او هم بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اخص الضرورة بالعلماء من ضرورياتهم خاصة
وفي الثالث بعمل الذين ... انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه
قوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ... وحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة
المصطفين وغيره من الاخبار ... والتمسك بهم والطاعة لهم انما يتحقق باتباع اقوالهم سماعا منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاحاد
المحفوفة بقرائن الصدق اذ ما ثبت بالسمع في مقام ما ذكر ومع تعذره في ذلك كله وبقاء التكليف بهما كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند
الى نقل الاحاد لان التمسك والطاعة في كل حال الى التمكن من تحصيل العلم وعدمه يجبهما فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم لاجل
الطرق المذكورة كذلك يصدقان عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظنى وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون سائر الظنون لعدم صدق
الطاعة والتمسك عرفا معها هذا غاية التوجيه في الدليل المذكور فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه
ضعيف اذ لا نسلم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وانكاره غير مسموع نعم اشبه هذه المقالة بمقالة
من يدعى عدم حجية قطعيات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة والعصيان بدونه وسننبه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد
طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ع ولو بعد انسداد باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هذا الا دور السابع
الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم ويمكن تقريره بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقنى اليه احد وهو انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا
تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع
على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع
اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا
غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل
ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه انما اعتبرنا
في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهرى فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من
الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التى لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ التخيير لامتناع الاخذ بالعلم
عدم جواز الاخذ بكلها او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعد اعتبار الشارع
اياها طريقا الى معرفة الاحكام مط وان افاد الظن الفعلى بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والفرقة وما
اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلى بها ولو
بمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف و
الشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى خارجة عن هذه الامارات ... مطلقا ...
الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الاخبار والايات ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخرى المتاخرين لا نراهم يتعدون في مقام العمل عن
هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلى بمفادها حيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض
ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علينا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتبارها من هذه المدارك الاحتمالية
نقلها في نظر المقلح على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر الى غيره مع تحققه فثبت بما قررنا جواز التعويل في تعيين
ما يعتبر من تلك الطرق التى هى ادلة الاحكام على الظن الذى لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن
من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التى ذكرناها فيجب العمل به وهو المط واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم
المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل بعدم كون غير العلم طريقا في الظاهر
بسقوط التكليف ما لم يقم على حجية غير العلم قاطع سمعى واقعى او ظاهرى معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصول ثم ان دل الدليل
السمعى ابتداء على حجية طريق مط كان في مرتبة العلم مط يجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وان دل على حجيته
عند تعذر تحصيل العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعى على قيامه مقامه مط مع تيسره واما اذا انتفى الجميع علم بقاء
التكليف معه سقط بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذى لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر الاولتين
المتقدمتين على انه لو دل الدليل السمعى على حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعى حاكيا دون الدليل العقلى وان

كان

كان المؤدى واحداً للمعرفة من توقف دلالته على عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقليد فاتضح ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة
منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا تماماً ان لنا قدر في جنا الى معرفة الاحكام اصولاً وفروعاً ولو بعد انسداد باب العلم ونفي مرتبته
طرقاً بخصوصه لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقاً الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا
بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا فالواجب
الرجوع الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك الامارات على ما مر البيان فتبين ان طريقنا الى معرفة فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة
الاولى والثانية والى معرفة تفاصيل تلك الطرق في المرتبة الثالثة والسر في الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام
على طرق ورد ان بخصوصه مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطلقاً وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على
ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقتهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة و
حيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضاً غير واضحة ومثلها دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة
التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره
عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته يكون حج عندنا ايضاً في مرتبة الاولى لان مفاد هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك
لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل شيء من تلك الادلة لا تساعد عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها
وعلى دفعها منها ان الاثم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المعتبرة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم اليها حتى يتفرع اليه وجوب العمل بالظن في
تعيينها وانما المسلم ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي
قرر حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها و
الجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد
باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان البقاء
مشروط عقلاً ونقلاً بما علم دليل عليه ولو في الظاهر لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت بما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الظنية
للتعيين على تقدير بقاء التكليف بها كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بسقوطه ومنها **ان انسداد** باب العلم الى الاحكام الفرعية
مع العلم ببقاء التكليف بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها دلائل مغايرة للدلائل التي يستقل بها العقل وجوب
التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها الاقرب فالاقرب الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجح
الاقرب مع التعدد والاختلاف ويتخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم يكن الامارات
معلومة عندنا على التفصيل التعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم الاجمالي بالادلة
ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما يفيدنا من تلك الامارات ظناً فعلياً ثم بالاقرب منها اليه كما مر لم يكن منافياً
لعلمنا الاجمالي بنصبها امارة وطريقاً الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك
لان حكم العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع لا عندنا قاطع على خلافه **والجواب** ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور
انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو لجاز الابعد الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلاً واما اذا علمنا مع الاغماض
عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلاً وان لم يكن منافياً لنفس قضية هذا العلم
الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن بالشيء منها بالحكم ما لم يظن بالطريق اذ التقدير بقاء
التكليف بالعمل به بل اللازم تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون
هو الظن بالحكم مطلقاً او في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقيته وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق
مخصوص يوجب تعيين ذلك الحكم من ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالظن في الخصوص بعد على طريق
تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا
في الكل بان الشارع كما كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة وبجريان طريقة الاحتجاج في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها
على ما قررناه من انها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على نفسه او الدور و
اللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت حجيته بنفسه لزم الامر الاول وان اثبت بالاخر نقلنا الكلام اليه وان
اثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان اثبت بالاثبت حجيته بلزم الامر الثاني **واما بطلان** اللازم بقسميه فواضح **والجواب** اما مر الاشارة اليه من الفرق

بين مباحث الفروع ومباحث الاصول فان طرق غير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية
الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى نظر لا يصح
اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم مع مكانه على ما يظهر من الادلة الا خبر من علم عدالته شرعاً واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لانا لا نعلم بوجود
العدالة فيهم ولا سبيل الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة وان كان طريقنا الى معرفة عدالة الرواة المعتبرة
في المرتبة الثالثة لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه
على ثبوت هذه المقدمة ايضاً وذلك لان كون الراوي عدلاً ليس من جملة الاحكام حتى يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها
من الاجماع وغيره نعم الوصف نفس من الاحكام واما الانصاف به فهو من الامور العادية الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد
باب العلم اليه وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقاً بعد تعذر العلم وما في مرتبته لعلمنا
بنصبه لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل **التحقيق** ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضاً بالنسبة الى امثالنا في المرتبة
الثانية لعلمنا اجمالاً بان كثيراً من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجاوز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالباً الى تحصيل
العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك للمجاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه الا بما يلبه شيء من اخبار الاحاد التي حجيتها
عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبني حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها
من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من السمع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا
بنصب الطريق اليها اجمالاً فلا يصيرها في المرتبة الاولى والثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فتكون حجيته ايضاً في مرتبته ولولاه وهكذا لاستلزامه
الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات حجية الاخير به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه
كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلاً بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظننا بخبر لا يثبت به حجية
خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته امارة لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان
طريقاً الى الحكم فرعي او اصولي مع علم فيها قاطع سمعي على تعيينه لا ينتهي الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور
او التسلسل او توقف الشيء على نفسه فان اللازم باسره باطل ولو ادرج بعض الطرق فيها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بين الفساد
فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا
بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما
يتم في حق الاولين دون ومنها **ان الاثم** ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن ظن حجيته
خاصة لانا نقول ان الاقتصار في مقام الفرض على اقل ما يندفع به **والجواب** ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه ممنوع
لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد العبرة في الحجية بمجرد
الظن بها اذ يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظاهر فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام
التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررناه فلو ظن بطريق يظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما
فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضاً بما في مرتبته سقوط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته عن المعارض السالم ومن
هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز
الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور
حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة بعضها اجمالاً او تفصيلاً مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان
كان في نفسه مستقيماً لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما يمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق القطع
ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية فيختفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في
جواز العمل بالظن فيه ومنها انا نقطع بحجية بطريق الاجمال دون التفصيل نقطع ايضاً ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد
لقيام الحجة القاطعة من السيرة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتها في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بها ولا قطع
بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن **نعم لو استفدنا**
منها حجية طريق اخر كنقل الاجماع والشهرة اتجه القول بحجيتها من هذه الجهة ولا يقدح ذلك في عدم هذا الوجه من الادلة على حجية خبر الواحد لان
مبناه على قطع النظر عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة

فانا حيث علمنا علما اجماليا بثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة وقد تعذر علينا معرفة تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف
العمل على معرفة التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ... بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت
انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها بالظن
بحجية غيرها في تفاصيلها المشاركة لهما في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما اجمالا غير صالح للفرق اذ المناط هو التفاصيل
ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق
باب العلم التفصيلي وهذه العلة غير متحققة في غيرهما فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجيته نوعه
مجملا وبين غيره والجواب ان البيان المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى
في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد عند معارضته لنقل الاجماع او الشهرة
او نحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيته على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فان لم يكن هناك قاطع على حجية
تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن او ما قام مقامه كما مر وضعها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة
فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البرائة فان الاجماع وكثيرة
القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع
مخالفة الاخبارية في الاول والسيد وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين وح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته
بقاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا نقطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البرائة لقطع العقل بحجيته حينئذ لا دليل
معلوم الحجية عند العامل به على خلافه لا يقال ان اريد بحجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة سلمنا قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية
ما عداهما وان اريد حجيتهما مط وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعيتها ح ممنوعة لعدم مساعدة
الاجماع والسيرة على حجيتها ح واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتهما في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز
التمسك بالكتاب مطلقا لكن شمولها للصور المذكورة ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية الظن في الالفاظ انما هو الاجماع
وهو في محل النزاع مع انه خطاب الى المشافهين والاجماع على مساواة غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الفقيه
بناء على ما افاده ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجية
بقية الظنون وفي تعيين الارجح عند التعارض ولا خفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو
المفروض وهو مبني على انسداد باب العلم فيما لم يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم على تقدير حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح لنا ايضا ان نتمسك
بظاهر رواية الثقلين ... على حجية هذا الظاهر مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات موارده بل انما
انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما ثبت صلوحه لمعارضته ومن لم يعول على هذا الظن في مقام فانما هو لعثوره
بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظن في نفسه كما مرت الاشارة اليه نحن حيث لم نعثر بما يعارضه لا نحتاط في ثبوته عندنا في انسداد باب العلم
وقد منعناه ثم يكن لنا سبيل الى العدول عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان المعول على ظاهر
الكتاب على تقدير تسليم حجيته مطلقا لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من
حيث الخصوص فمم لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة العدالة لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في
كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير الجمود على الصحيح بمصطلح المتأخرين كما نبه عليه بعضهم ولذا تراهم كثيرا ما يعملون
بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات المفيدة للوثوق وان كان من حيث
... فهو مع عدم جريانه في مقام المعارضة لما هو اقوى منه مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فالقطع لا
اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فثبت الانسداد وتعين التعويل على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من
حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا هنا في مقابلة من انكر حجيته مط الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتأخرين ان التكليف
بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيها لامتناع التكليف بما لا يطاق
فتعين التعويل على الظن لقطع العقل به من جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا ينبغي ان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا
توجب تعيين العمل بل الاعم بالظن فيه من غيره واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من افراده فان قيل لا
نسلم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة

كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فعدم تعيين الشارع له طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما في بعض
الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمتها تشريعية فترتفع حيث يترجح الاحتياط كالصلوة الى غير القبلة عند تعذر معرفتها
العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد على تقدير عدم ظن هو دليل اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث ذكره في
جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارده ولا اعتماد في الحقيقة على غيره فهو متجه الا ان الكلام على تقديره غير واقع وان اريد به بيان كون
الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على هذا الدليل فضعفه ظاهر لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق الظن
حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل ح طريقا من العمل بالظن لعلمنا بعد مراجعة السمع بان الشارع قد نصب
في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في تعيينها
على الظنون الناشئة منها كما عرفت حجة تمامه نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها
لم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاؤه كسبقه بعد انسداد باب العلم اليه والاول يخالف المعروف بيانه
الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مط بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها
لا يستلزم بقاءه على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطلقا وانما المعلوم بقاؤه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا
سبيل الى التمسك باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق ولا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام
الفرعية المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى انا علمنا بانا
مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا اليها
طرقا مخصوصة كلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين فاذا انسد علينا معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين
الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول مسألة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد باب العلم فعلى ما
قررته من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا ظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكروه من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجية
في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف فان الذي نجده
لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا انتصارهم على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع
باطباقهم على ذلك بفسادنا حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما ركون بعض متأخريهم الى هذه الطريقة فمبني على ما عرفت من
عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما يندفع به العسر والحرج من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه لكنه عندنا انما يوجب جواز العمل بالظن في
الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن من تحصيل الظن فانا انما نريد التعويل عليه
فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا لم يحصل الظن بهذه المسألة العامة المورد حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون
التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكور وجهين الاول ان انسداد باب
العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم ينصب الشارع ح طريقا مخصوصا وهو مم للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البرائة
والجواب ان الطرق المعلومة لا تنهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها مما لا طريق قطعيا اليها فيتعين
التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية اصل البرائة مع ورود الخبر الواحد
على خلافه وفيه نظر يعرف مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البرائة حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من
خبر الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين وملخصه انا لا نسلم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه ما دل قام على حجيته قاطع ونمنع
بقائه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البرائة لكونه مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا او الاجماع فيمنع بيانه في
محل النزاع بل القطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا ظني دل مؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما يكون لنا مندوحة عنه كمسئلة
الجمعة يحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل اما حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك
التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما وما عرض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية
ببقاء التكليف فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم حيث لا قطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الملاغيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد وبمطلق
الظن الى القول بالبرائة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما العدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع ولما لان العلم
الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن محل الحصر وقد مر ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب وح فيبقى العدول عن العمل

القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصود ان كثيرا من قواعدهم مما لا يعتنى بها لا انها بمرتبة الامثلة المذكورة او اضعف منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجية واما مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس ولا الاثر في منع حصول العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشارع بصحة بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط اعني نسبتها الى العقود وحكمه بايجاب افضاء الزوجة بالدخول بها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط وانسحاب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والافضاء بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما لا حصر له الثاني ان التكليف بالاحكام وانسداد باب العلم مع بقاء التكليف لا يوجب العمل بالظن الواقعي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه ومعه يمكن استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت ساير الادلة اعتبر الظن الواقعي ورجح على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشأني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطرق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة واحدة فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن الفعلي الى الظن الشأني لا يجدي في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشأ العدول ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان يتحقق حيث يوجد امارة ثبت عدم اعتبارها شرعا اذا كان مقتضاه مخالفا للامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا اذا كان مقتضاه مخالفا لامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل بجواز العمل بهما معا مع امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارة وانتفى المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افادت الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلفت الامارات فيما تقتضيه لحجية احديهما ولزوم حجية القياس والاستحسان عنده وافقهما الدليل المعتبر بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدم نهوضهما بدفع ما يعارضهما من الاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يعول به الثالث انا لا نسلم انسداد باب العلم بالنسبة الى مورد القياس ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤديه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤديها نفس مؤداه ويعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى دليل آخر فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اراد العلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية اعني مؤدية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة ولا مدخل له في دفع الاشكال كيف وحيثما الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل آخر او تجويز المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن انسداد باب العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من جهة العلم بالتحريم هناك فذلك كما هو ظاهر كالمعرب بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطأ فاحش وقد صدرت مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل ان الشيعة برئت منه حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر وتاب ورجع وبالجملة لا ريب لاحد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان فقدت شيئا منها الذي يقطع ومنع قياس ضرورة على ذلك مكابرة جلية ولا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من التشريع والبدعة والاستقلال لا لاقتضاء العلة ذلك الا ان الشارع حكمه كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر ففيه ما فيه اقول بل التحقيق في الجواب ان يقال انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على حجيتها على عدم الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كذلك وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان العام ثم يطرأ عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من الظنون المحتمل الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق

انما

انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيته فيعمل على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضه ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضه واعلم انا لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا محيص لنا او نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها وادعاء تمنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان قلنا بان قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كساير الاحكام العقلية الظاهرية كالبرائة وشبهها وقد عرفت مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه ويرجع في موارده بحكم العقل الى الاقرب الى الواقع من بعده ولو مع قطع النظر الى القياس فلا وان لم يكن فعليا ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر لخروج الظن القياسي والتجائه الى منع حصول الظن بمراده ومنع بطلان حجيته لغيره ومخرج الي من التوجيه المتقدم بوهنه للوجه الاول هو كما ترى وكيف كان فالمعتبر على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها والاقربية في النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما ثبت عدم حجيته سواء كان افادة الظن لها ولا والفرق بين تعبير الاصل بينهما على احد هذين الوجهين بين ان تعتبر على وجه التعبد ان الامارات المعتبرة على وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل باصل البرائة والاستصحاب بخلاف الامارات المعتبرة على احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف ما ظنه المعاصر المذكور حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا انما نشأ مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت قد يفيد الظن بما لا يحصل من فتوى الحي ويكون الرجوع اليه تقليد العدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافي احتجاج بعض الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كون امارة تعبدية عدم اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية في نظر العالم كما عرفت والمنع من قبول قول الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي لا بالاقربية بل التحقيق ان المستند في ذلك ما تقرر من قيام الاجماع والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطته بوصف الظن والاقربية في نظره وهذا مع اتحاد المفتي موضع وفاق وانما مع تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته كما لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكره اذ لا يلزم من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن الفعلي مع احتمال ان يكون المراد ان قول الافضل والاورع اقوى وارجح في حد ذاته حكم الحجية له فلا ينافي كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح تعبديا كاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان وجوه الترجيح فيها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مطلقا فلا وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فلا يستشكل الفاضل المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجة ان لم يفد الظن يقول بحجيته تعبدا او اجاب عنه اولا بمنع افادة القياس الظن لا سيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل به اذا عدم حصول الظن بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم بالتخيير ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير اقول عدم حجية خبر الواحد تعبدا بناء على حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض او كان الاحتمال الآخر معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه مع قطع النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال آخر لامارة اخرى معتبرة قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فيمكن ان يقال عليهما اما الاول فبعد تسليمه ما فيه واما الثاني فلانه مبني على ان قضية الانسداد حجية كل ظن فعلي وان عرفت ما فيه وهذا ينافي القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بنى على حجيته ظاهرا كما مر في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والاقربية مع ان الثاني يتجه على هذا التقدير ان العمل بالخبر يترك القياس او دعوى ان مقتضاه حجية الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة بحيث ينتفي بينه على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني فضعفه واضح لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات واخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بمساواة المرجوح مع الراجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة وفيه ان الظن القياسي بعد دلالة الدليل على عدم اعتباره يساوي وجوده وعدمه وكيف يرجح مؤداه على مورد الذي دل الامارة الضعيفة عليه وايضا لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلابد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة امارة الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكره لزم من ثبوته نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص والمظنون من الطريقة المعلومة للاصحاب عدم حجية كل ظن لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى نخصه بما ذكر اصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من الشريعة اصالة عدم حجية

بعد

بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد
كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا انهم يفيدنا القطع باصالة عدم حجية الظن بعد
انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز التعويل
على الظن مطلقا وح فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان الظن من طريقة الفقهاء العمل
بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به فقهائنا كما هو الظاهر فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو كان
العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن لا يدور مدارها اضعف
من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم او النبية على عدم قيام
دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان مساق كلماتهم واعتنائهم بمبلحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في
الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد للعلم بانه يمتنع حصول القطع بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والقطع
بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم او الطريق العلمي لبهاو
التقليد في حقنا عدم التمكن من العلم فلا يكون حكمنا بالحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول التاسع ما اسنده الى العلامة في
النهاية وغيره فهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل
بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو طرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح قبيح
بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل بظاهره ظاهر الفساد للقطع بان الشرع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام فكيف يقال يكون
الاخذ بالموهوم قبيحا مطلقا فالوجه ان يبتني على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني انسداد باب العلم من غيرها من المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم
فاصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف
بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان
فيكون المغايرة في احد المقدمات اقول ان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير الثاني فان قيل لا
نسلم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح
ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما
المذكور المنع فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح
من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة بالدليل الشرعي فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد
يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين
بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الرا
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن وجهه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما في تاويله مع ضعف تعليله اما
الاول فلان تفسير المرجوح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه تعميمه في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون
بالراي والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي هو مبدأ الاشتقاق فيهما باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه بهذا المعنى مبدأ لاشتقاقهما
بمعنى اخر منه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطف الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بتعسف
والثاني فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي بالمشاركة في الحكم والعينية ممنوع فان العبرة في الصدق
والكذب بموافقته للواقع ومخالفته دون الاعتقاد قلت لا اسلم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا و
قد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الاتيان بالعمل عند عدم القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى
عليه مم لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الاتيان عند عدم القطع على التفصيل الاول
العلم به ضروري والعمل به ضرر ومخالفة الاخباريين غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وسننبه على فساده
لا من دليل عليه على تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يخالفون في وجوب العمل بالاخبار ولو في الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون بالاجماع
والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معلوم انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير
مفيد الالزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر في بعض الموارد حرج وضيق فينا فيما دل على نفيهما عن الشرع مع انه لا قطع بالبراءة من وجوب الاتيان

كان الاصل في كل ظن

تعليم

وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الاتيان بخلافه بالكلية وان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل فيها الاحتياط قطعيا ايضا العاشر ان
مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى لان علمنا بان الشارع
لم يكلفنا بما لا نتمكن فيه من تحصيل العلم يؤمننا من الضرر واخرى بمنع الكبرى لان الضرر المظنون مقتضى اولوية الاحتراز ويحافظ على الاحتياط دون وجوبه
لو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثاني
والجواب اما عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام وح فلا علم بعدم التكليف بالاحكام وح فلا علم
بعدم التكليف فيما لا نتمكن فيه من العلم هذا اذا اريد به العلم الابتدائي واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الظن علميا ولو من جهة كونه
ولو ظاهرا فالايراد المذكور مما لا مدفع له لظهور ان الامر بعد انسداد باب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها في حقنا مطلقا بل الشرط ما علم طريقه اليه العلم
بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر
كان دورا وعن الثاني بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل مع ان منع
العقل بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لاقتضى التعويل
على الظن في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام ويعرف ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من
الاشكالين والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم او في باب اثبات ما هو المط
من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من النبأ والانذار وهو
المستفاد من الاجماع دون ما يفهم من لفظ الخبر وفيه نظر لان النبأ والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والمنبئ ولو كان بطريق
النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مطلقا كما مر واعلم ايضا ان الادلة المتقدمة على حجية
خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضي حجيته تعبدا كالايات والاخبار ومنها ما يقتضي حجية ما كان منه مفيدا للظن الفعلي او الشأني
لا ما كان حجيته مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر
ان اية النفر واية النبأ تدلان على حجية خبر المفيد للظن من جهة افادته له وفيه هذا الوهم في اية النفر اوضح لان الانذار عبارة عن الاخبار
باصابة المكروه والحذر عنه عبارة عن الاجتناب عنه وهما يجامعان الشك بل الوهم ايضا واما اية النبأ فربما كان فيه نوع خفاء نظرا الى انا ناطة
قبول خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال فيصدق على المظنون لصدق الظن عليه وايضا لا ريب ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد
دل مفهوم الاية على قبوله فيكون المراد بالتبين في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة
يدل على قبول خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره اذ الظان بالشيء ليس بجاهل له وايضا تخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وفي
هذه الخيالات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما في الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا طلب
الظن ولهذا يصح نفيه عما يثبت عندك هذا الامر عندك ولكني اظنه فينتفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والتبيان والبين
ونحو ذلك وكذلك الظهور واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظاهر اعم منعنا التساوي بين المفهومين واما الثاني
فلان الاية على تقديره لا تدل بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته الظن حتى يسري الى خبر الفاسق المفيد له بل
للتعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة ومما يؤكده ان خبر الفاسق يفيد الظن غالبا كخبر العادل وان كان قل بالنسبة اليه وح فلا وجه لاطلاق
القول بحجية خبر العادل او عدم حجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جاءكم خبر لا يفيدكم الظن فتبينوا او ما يفيد هذا المفاد واما الثالث
فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل
لجريانه في خبر العادل ايضا لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا وان كان بالنسبة الى الظن كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه
التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التعبير كراهة ان تصيبوا وتقدير المخافة غير مناسب للمقام وزعم ايضا ان اخبار العلاج مفيدة لحجية
الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح بتلك الامارات المذكورة فيها تعبدا
وان هذا من دعوى لانها على حجية الخبر الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصد منها ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه و
نظائرها فهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها للظن وان نزلت على ان المقصد منها الظن الفعلي من حيث افادته للظن ولو نزلت على ان المقصد منها
ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار الغير المتعارضة لان الخبرين اذا عارضهما امارة غير معتبرة
كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى منهما مع عدم افادة شيء منها للظن الفعلي حجة المانعين امور الاول
الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ما للعموم فيتناول المقام وقوله تعالى ان يتبعون

الظن

الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر
ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب اما اولا فلا اجمال فيها وان هذه الايات
على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما تتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم فيتعين تخصيصها او تقييدها فان قيل النسبة
بين الايات الواردة في المقامين عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة
العمل بالظن تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح قلنا لا خفاء في ان خبر الواحد غالبا
لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته مطلقا على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وكفى بمثله مرجحا في مثل المقام
مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض سلمنا لكن تناولها لجميع الازمان والاحوال
من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفناه من الادلة القاطعة على حجية الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها
بها والتحقيق ان لا تعارض بين تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل من حيث
كونه خبر واحد وما دل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبر واحد فلا منافاة بين حرمة العمل على الظن الحاصل من
خبر الواحد من حيث التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد والاستصحاب ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها تشريع
محرم وعليها من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة العمل بها ايضا لان مفادها الا ثبت على الظن
ما يلزم من وجوده عدمه فهو مح وفيه نظر لان المستفاد من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا النهي عن العمل بما عدا هذا الظن
مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم على ان المقصد ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابي والظن الحاصل من
خبر الواحد ايضا الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق المجتهد حيث لا يعارضه ما ثبت حجيته عنده كما هو الشأن في كل حجة
ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى مختص بالنبي ص والتعدي الى غيره يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه باية
التأسي مع ان عموم الاية مبني على ان يكون ما موصوفة لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الاية على تقدير التأسي
ايضا تفيد العموم لان عموم الموصولة افرادي لا مجموعي وايات الذم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا
يدل على تعميمها الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمناط تم ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض
الايات ظاهر او صريح في الاحكام كقوله تعالى قل آلذكرين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم في الاية الاخيرة ما
يتناول الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن الاية الاولى وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا لقرينة و
قد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول غير الحاضرين في مجلس الخطاب او غير الموجودين زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته مم في محل
النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروجها عن حد الاحاد لئلا يؤدي حجيتها
ويمكن الجواب ايضا بان هذه الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته
راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلتنا امارة قام على وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعي فاتباعنا لها اتباع القطع
وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الاية الثانية انها وردت ذما على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون
ظنا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا معنى للذم على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد بيان يأتي في مبحث الاجتهاد
والثاني الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده
الى فيه وفي الخبر لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والحديث وفي الحسن ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب
ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ وغير
ذلك وقد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي حكاه السيد
في جواب مسائل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك
والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان

العلم

العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بانا لا ندفع ونقول انما عمل باخبار الاحاد
المتأمرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق ضرورة انه
نقل تحققه على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبر واحد في التعويل عليه نفس لدعويه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ الاجماع
على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون
حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر
العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر
الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل
بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختص بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم على خلاف ذلك
وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايض وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العمل بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه
هذا تعريض بمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من
تحصيل الاحكام كزمنه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذهب
ائمتنا ع وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في
ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه بالضرورة من المذهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة من طرق الفقه العلم منسدة في زماننا هذا
بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يتمشى الاجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسألة الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بان الظن يقوم
مقام العلم عند انسداد الطريق وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره لجزا من التخيير بين
الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضيته ما ذكره هناك وجوب الرجوع ح الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتأخرين رام الجمع بين الاجماع
الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما
يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد بالعلم لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني
على اصطلاح علماء وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك
بانه اذا اخبر الثقة مما يستند الى مشاهدة او سماع وجدنا انفسنا سكونا وركونا الى جزمه وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف
بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القرائن المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار
المحفوفة بالقرائن مع انها لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما في الظهور والحجية كما لا يخفى
ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد لقرب عهده بزمان المعصوم ع ووجود القرائن المعاضدة
كما ذكره السيد ره ورد بذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونبه على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله على
هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا امينا وانت خبير بان كلام المحقق مما لا دلالة له على
ذلك ثم دعوى افادة خبر الواحد الثقة للعلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه الوجدان لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا
اذا كان الخبر عن المطالب العلمية مع ما ترى من كثرة الاختلاف وتوفر اسباب الخلط والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ بها
ظاهرا فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى النظر به على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول
المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوائل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
فغفل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد

معارض الظن الحاصل عن اصل البرائة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل بمجرده لا يفيد الظن بالبرائة لا سيما اذا ورد
في مقابلة خبر معمول عليه الى هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته الخامس
انه حيثما يوجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد
التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذ احتمال وجود المعارض موهوم بعيد كما هو محل الفرض السادس ان النبي لم يتوقف في العمل بخبر
ذي اليدين حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره غيره به وذلك يدل على عدم قبول الواحد والجواب ان
الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع السهو والنسيان على النبي فهي مطروحة لانتفاء شرط القبول في حقها ولو سلم فلانه
في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماعه لشرايط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الآخرين
اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبر واحد مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل على المنع في
الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبر واحد على عدم حجية خبر الواحد بظاهره تدافع الا ان يكون المقصود الزام القائلين بحجيته
لا يخفى ما فيه **فصل يشترط في قبول خبر الواحد بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال**
بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا واما القائل بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفس الظن
بينهما عند التحقيق اعتبارا اذ على الاول يراعى في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه ما لم يثبت الاعتداد بمعارضه
شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على القول بعد انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا على القول
بانسداد باب العلم اليها بناء على ما اخترناه من ان قضية ذلك فتح باب الظن في معرفة الادلة واما على ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين
من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر هذه الشرايط الا ان يلتزم بعد حصول الظن من فاقدها بكون
المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع اذ ربما قطع الواقع الفاقد لها تماما قام دليل على عدم حجيته كالقياس والاستحسان وهذا على
اطلاقه بعيد جدا **فمنها البلوغ** فلا يقبل رواية الصبي ولو كان مميزا بلا خلاف بين الخاصة والعامة وقد اتفقوا عليه اكثر مخالفينا
واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى
لانه باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشية من الله فربما يحجزه عن الكذب
ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع **والثاني** بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في الخشية منه تعالى
بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال او تنزها عن رذايل الافعال او طلبا للمثوبة والقرب اليه تعالى بمعاينة المقربة او خوفا من [illegible]
مكروه دنيوي او تفويت شرف اخروي ومع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق مم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشاهد بالعيان بل
التحقيق ان يستند في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته ان لم يقطع او يظن بخلافها واما
على طريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الظنون كما يستثنى القياس وشبهه منها القيام
الدليل عليه لو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايضا و
جعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا **وذهب بعض المعاصرين** الى قبول خبر المميز بناء على ما سياله بجواز الاقتداء به ورد بمنع حجية
القياس اولا ومنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وبيان الفارق ثالثا لتجويزهم القدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا الشرط
بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت في حقه بقية الشرايط ولهذا قبلوا رواية ابن عباس
واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف وما يقال من ان عدم قبول الصدوق لما يرويه محمد بن عيسى
عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت **الثاني العقل** فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا ووجهه واضح نعم لو كان
ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية الشرايط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران **الثالث الاسلام** والاجماع على اعتباره
محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظاهر كالغالية والناصبة والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات
من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه بالتجسيم و
قبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم فقبول ما ثبت عنهم للتاويل لقيام امارة
او دليل عليه او انهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو المخبر
عن تلك الامارات كبقية الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي ابن ابي حمزة مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على
اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر

بالاستقراء

بالاستقراء وان خص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم
اختصاصه في العرف المتقدم به ايضا فدلالة الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وتنقيح المناط او لان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت
العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو مم والا لزم اختصاصه ببعض الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف الظاهر ومع ذلك
لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل
الى ضبط محل الوثوق منع من قبول قوله مطلقا والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما يشبه ما سيأتي ان الدلالة بمفهوم
الموافقة انما تتم اذا كانت العلة هي انتفاء الوثوق وعدم الاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو مم وانما المسلم المساواة واما ما توهم من
ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة
الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يوجه تعليل الحكم بما ذكر مستفاد من سياق الاية فهو بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب
تنقيح المناط وذكر الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا هو انا لا نسلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادره منه غاية
الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم
بقبول خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه كما نبه عليه ايضا لو سلمنا عدم العلم
بتبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك فيتجه الاشكال عليه بعد ابانة المدعى هنا لو
التحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما ستنبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فان عول على ما حققناه من ان
التعويل بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر الكافر ان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد
باب العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج ايضا
والا فلا محيص عن القول بحجيته ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فغير
سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه **الرابع الايمان** ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور ولم يثبت فلا يقبل
رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراطه لذلك واختاره العلامة
في احد قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطايفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه
بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالتقريب اوضح وربما
يؤيد ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلم
فاعملوا به احتجوا بعموم قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان **واجيب** تارة بانا لا نسلم صدق الفاسق على غير
المؤمن اذا كان متورعا في دينه ملازما لمذهبه محافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم
يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا لا تعويل على خبره كما لا تعويل على خبر الامامي الغير الموثق في الكف
عن العمل بخبره الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين وثبت في كلا الوجهين نظر **اما الاول** فلان صدق الفاسق في العرف
المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض
اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل
اما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما ثبت قيامه مقام العلم شرعا
والاول معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الاية للمقام من حيث
ان من ادات الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق علم
ثبت عندهم قيامه مقام العلم في الاحكام وتعميمه الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص وانتفاء الاول
في محل النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث مم سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم اية النفر فربما امكن ان يرجح عموم الاية الثانية لاشعار
التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواتنا الاخبار على ما مر بيانه فيسلم عموم الاية الاولى
اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث ثبت بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا
ان خبر غير الامامي الغير الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم
الاية والرواية به كما يجب تخصيص عموم الاية او الرواية به كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظائرها به بناء على ان المراد
اتباع ما مفاده الظن اذ مفاد الكلام واحد وهذا هو المعتمد **الخامس العدالة** ولنتكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى

اقوال

اقوال الاول المعروف بين المتاخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة وارادوا بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها ونبهوا بذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وعن التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكباير والصغاير وعن باجتناب الكباير مع عدم الاصرار على الصغاير ثم اختلفوا في تعيين الكباير فالمشهور على الظاهر المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار مشتملة على ان الكباير ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي كما تختص بكون الوعد في الكتاب لان يستظهر منها ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها غير المعاصي التي توعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كباير وانما يطلق الصغيرة عليها بالقياس الى ما هو اكبر وظاهر مجمع البيان نقل اجماع اصحابنا عليه واستشكل هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكباير على هذا القول واجيب بان من عن له ذنبان احدهما اكبر من الاخر وهاك نفسه لهما بحيث شق عليه الامتناع من ترك الاكبر وارتكب الاصغر كان بترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كما لو عدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عن له قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت الخلاف وذلك مختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من الصغاير ومثل شرب الماء المتنجس شبهة عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغاير وكذلك بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه في حقه من الصغاير وكذا لو عول المقلد فيها على قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى الحل وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب وشبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصورة ما يابى لها للعدول عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وعن الشهيد الثاني الاصرار الفعلي وهو المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والحكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغاير عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها مع التذكر فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة ما لم يبلغ حد التهاون والاستخفاف فيدخل بهذا الاعتبار في المحرم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز عن منافياتها من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن بدناءة فاعلها كالاكل في اسواق الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي وكمضايقته في اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح وبخل وامثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال او في زمان دون زمان او في بلد دون بلد ثم تجمعهم على اعتبار ملكة التقوى ما سيأتي في صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها واما المروة فلا نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروها في العدالة لخلو اخبار الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التمييز المورث لعدم الاعتداد بتقوى صاحبها وشبه ذلك ومما ينبه على ذلك قول الكاظم ع في حديث هشام لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع الرجل خوانه بفناء داره وانهما مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر وفي بعضها ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان ان اظهر الافراد الاحوج الى البيان بحسب مقام السؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان بينه وعدا بل ربما كان ذلك صريح الرواية الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاته الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان في ايام النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي و لو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال ع وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق ع لو لم تقبل شهادة المقترف للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون

ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومال الشهيد الثاني الى القول هذا وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم للحكام حكومة خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعيد والجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما تسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم وارائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل الاحتياط وظاهر قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار حصول صفة ثبوتية في الشاهد زائدة على كونه من المسلمين بل الظاهر منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم القيد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اخلال في ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظاهر المستند الى المعاشرة ولو في الجملة او الاستفاضة مثلا او تعديل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظاهر وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر متاخري المتاخرين والظاهر انهم يريدون بحسن الظاهر ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه قدرا يعتد به في وصفه بحسن الظاهر عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظاهر منهم انكاره واستدل لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس عدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليه غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكباير بل ملكتها كما هو الظاهر من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظاهر طريق الى معرفته ذلك يدل على الاول قوله ع ان تعرفوه بالستر والعفاف و قوله ويعرف باجتناب الكباير بناء على ان الثاني بيان للاول ولو جعل تاسيسا كما تخيله بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب الصغاير ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في ذلك التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول ولكنه ربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه نعم يبقى الكلام في معرفة الطريق اليها وينبغي القطع بكفاية حسن الظاهر بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة هذه الرواية عليه و تعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وفي حسنة البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه و اعتد بصلوته الى غير ذلك ثم ربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة و يكون في غالب اوقاته متجانبا عنها لو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانا ان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا يخالف القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظاهر بالنسبة الى طريق صحيح وهي بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لاختصاص المعنى الاول بالامامي بخلاف الثاني وحيث يطلق العدالة فالظاهر منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور وعن الشيخ في العدة نفي الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مأول بما سيأتي ذكره وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هناك

٣٠ فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعناها الا ان يريد ان لا يكون فسقا في مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هنا مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بين كلاميه الاول على ان العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضدة ومما يؤيد ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكينا عنه من منعه العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي او تنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي ممن يوجب الظن بتحرزه عن الكذب ويحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة الوثوق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا على الظن بصدوره وصحة مضمونه اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما نجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك في كلماتهم بالتتبع والتصفح في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تاخر عنه فمع عدم مساعدة دليل عليه كما ستنبه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال ولا خفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وقضيته وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان يكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فتكون حجة وهو المطلوب احتج المشترطون للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الموقوف على التوثيق نوع تبين وبان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن كالعادل فلا يصدق في حقه الاصابة بجهالة فيخص الحكم به لو لم نقل بالتعليل ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كما هو بين من التمثيل اللوقوم ولا ينافي ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم بالواقع والظاهري فالعامل بما نصبه الشارع طريقا عامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة بين ظاهر التعليل واطلاق ما علق به هذا بل الوجه في الجواب بناء على ما قررنا في منع العموم وعلى تقديره نخصه بما عرفته من الادلة الثاني ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد والجواب منع الاستبعاد فانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد لا يبلغ فيه حد الوسوسة ولا يبالي بغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا واحتجوا عليه بمفهوم الاية السابقة ووجه الاحتجاج بها ان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم ولا يجب التبين في بنائه والجواب بعد تسليم المفهوم منع الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن يتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب مع ان من جعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب الا الا بحسب زيادة الخبر في افادة لازم معناها بحسب المخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بالخبر به ولما كان ايقاد المتكلم لتحقق المحمول في نفس الامر انما الخبر به وما صح طلب فاما الدليل عليه لا انه يمنزلة ان يقول قام الدليل على اني معتقد بذلك وبطلان اللوازم كلها بينة فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسب الخبرية المصرحة والنسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسب التقييدية الحاصلة بين اجزاء الموضوع والمحمول ووصفيهما العنوانين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بحيث الوجه ما هو صالح في الواقع نكلمة في الواقع في الموضوع عين قيد

للتبين

للتبين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول فهذا الامر ايراد غير منقح المفاد ولا متضح المراد ولم نجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب الموجه الدفع ارتفاع ما يدعي ان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يجعل مداليل الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى اللفظ يصح استعماله فيه وما يعتقد كونه ضدا للمسمى يصح اطلاقه عليه فيعني بالصالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الجمل ايضا ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق صالح على رجل فقيل جائني صالح او جئني بصالح فالمراد ما يعتقد كونه مدلولا لصالح لهذا المفهوم وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على ما يتناوله فاتضح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط كلام المستدل وبين النسب الخبرية الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة الاولى ماخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثانية ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسبة الخبرية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا محيص له عن الاشكالات المذكورة فان قلت لعل النسبة التقييدية التي في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكالات قلت هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدأ وانه ليس معنى بسيطا منتزعا من الذات باعتبار قيام المبدأ به انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا له الصلاح ولم يعلم بانه زيد فقيل زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ذات مخصوصة لا بوصف يشترط في صحة الحمل قيام المحمول بالموضوع فانا كان المحمول الصالح المعتقد فلا قيام له بزيد حيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول ليس المحمول هو الصالح المعتقد فانه ذات فلا يلزم المحذور نعم يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف الذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا هو المناسب لبيان الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق لا من كان فاسقا عنده تعالى نعم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق مجهول الحال ولو نزل كلام المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي في كلام المجيب لكن يستدعي تضعيف دليله الاول على دعوى الاضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها فيعطي حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال لتوجه عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية متعلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد فليس التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود بهذا يتضح فساد ما يتوهم من ان تعليق وجوب التثبت على فسق المخبر ان كان المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف بالمحال فيكون المراد المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالمحال لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما يتم به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول كذلك الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة فيتجه استصحابه او استصحاب حكمه من قبول نبائه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة فضلا عن الحكم العادة اذ ليس ذلك علما بطريان الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظاهر فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيبقى ساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان اتجه رده بانه في المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في ساير المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على حجيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عندنا لا يؤثر هذا الاصل الجاري في مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده

كاصالة بقاء حيوة الغائب واصالة عدم نفسه مثلا ويترتب على كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء ملكة
... صاحبها اما الوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس اثباتها
بعد الاستصحاب العدالة لاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابتة
في اوائل البلوغ فانه لا يفضي الظن بقيام صاحبه بشيء بل قضية الشهوة الموجودة في المكلف خروجه عن الحد الشرعي بالاختيار ما لم يمنع منه
مانع وحيث يجوز المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يقال من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشموله لجميع الافعال ثم لو سلم
فشموله للتروك ثم لو سلم فيمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم الصحة به حتى العدالة وهذا ظاهر واذا اتضح عندك ما حققنا ان الوجه منع
صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب
التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يتردد حجية
مجهول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب التحريم حيث
يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيترجح الثاني لاصالة عدم الحجية وانما قيدنا الحكم بعدم الواسطة
بمحل الحاجة اعني ناقل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه معصية لا يوصف
بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لما ينافي المروة
فان قضية اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم بعد الانتفاء بالفسق في غير الصورة
الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية
مع العلم بعدم صدور البواقي منه لو يكتفي في تركها بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في تحقق الملكة وقد يستدل في منع العمل
بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذا لمنا عدم الملكة دون وقوع الفسق منه فيه

الشرط الثاني الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا يوثق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته
والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم هي المعتمد
عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل
المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والمعتبر بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا
للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان
ضابطا في حال دون حال عول على نقله في حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة
دون بعض كالحيض ولو كان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخبار ضابط به او اخباره مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط
بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض
المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل
عدمها وجهان اقويهما الاول لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم
صالح او مستقيم او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم يسكن الى
روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك

فصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وبما يظهر من بعضهم الاقتصار

في كيفية معرفة عدالة الراوي

على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول وخلفاء
المعصومين عليهم السلام بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظاهر مع ان في العدالة ان لا طريق اليها في بعض الاخبار
المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظاهر فيه وبتزكية
العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وباشتهاره بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل بالثقة بالرجوع اليه
والقبول لما يرويه وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظاهر وبتزكية العدل الواحد على
المشهور وقيل بل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية ومبناها على الظنون الاجتهادية فمن
اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية تفترقان بعد
اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا

يترتب

يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وفرق الشهيد ره في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص
بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال وقد يقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا العام
بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث تصيره تابعا للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث
كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعين بتعيينه له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط
من حيث انه الزام لمعين نعم فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومثله المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهارته
ونجاسته فيقبل في الاول لاسناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان مالكه فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل
الثاني بانه ناقل عن الله تعالى فهو كالراوي قال واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية
لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال اما اللقطة ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية
كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله لا شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده وهذا نحو من قيمة لما في يده وقول الوكيل بعت
او انا وكيل وهذا ملكي انتهى ملخصا ويظهر مما ذكر اخيرا وجه فرق آخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بحق غيره لكنه رحمه الله صرح بالفرق عن ذلك
ولم يراع التقابل نظرا الى عدم مناقشة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورة شهادة بكونها اخبارا بمعين وهو لا يقابل الاول الا ان
يكون قد اعتبر فيه الالزام بحق لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه في مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وبالجملة
فالذي يتحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا لله تعالى من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد
لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المعصوم او فعله او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما
ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا نسلم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل
انه لا يكتفي في ثبوته شرعا باخباره هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظاهر وان اعتبر بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم
فلا ريب في ان الشهادة قد يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه لمصلحة الغائب مع عموم الغير
ذلك ويترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا شفعة
فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت ولو بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان خاص المورد
فشهادة فيندفع الاشكال لما مر ان الحكم الشرعي الاولى الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة متفرعة عليه وفي الثاني
عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات
خاصة كالخواص وكتوثيقه ع لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد بن هلال والتحديد للحاير وبيانه خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد
الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف على العلماء ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة مصلحة خاصة وان عليه الوقف بالخصوص
فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف
عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوص المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل الموقوف
عليهم سواء اعتبرنا القضية فيهما حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي فهو فعل خاص وان كان متعلقه او اثره
عاما لكن ربما يرد مثله في الرواية ومع ذلك يبقى الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الآن منع صحة الاستشهاد ولا وجه له واما الشهادة على
النسب فلا اشكال فيها على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد ره من امكان الفرق بين طهارته ونجاسته
واضح السقوط لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان الشيء معلوم
الطهارة فاخبر بانه نجس او تنجس فطهر فبني على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله الحاكم
من باب الناقل عن الله تعالى غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المقررة له وقد صرح هو به ايضا في غير المقام ولو ذكر هذا التعليل
للفتوى كان انسب ثم ما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بقرائن علمية انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا
او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعله يريد انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في
الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد في المثال الذي ذكره وكذا الكلام
في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا وقوله هذا ملكي لا تعلق له
بمسألة الوكيل فالوجه ان يكون عطفا على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك ثم التحقيق ان عد الاخبار بتلك الامور رواية او شهادة متفرع
على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد النص

على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك مبنى على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد
الحكم هو الدليل فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين
الاخيرين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل
او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارات خارجية صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد
المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل في تعديل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب على قول
العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل او الى ساير الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت بما حققناه سابقا ان التعويل في
اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق الرواية
فيجب التعويل عليه ايضا لا خفاء في ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر الا باعمال الظنون والامارات كملاحظة
كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من
يصرح باعتبار خصوص شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وهذا المنقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر
فيها التعدد قد عول في تميز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن يتتبع موارد ذلك في كلامه وذلك يناسب في جعل التزكية من الثابتين
كان اللازم على تقدير ما تعيين الشخص لو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين او العدل
الواحد تكلف صرف وتعسف محض بنفسه ما اصلناه من حجية الظن في الطريق ويتاكد الحجة على القول بكونها شهادة بان علمائنا المعروفين
في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم في تعديلهم
وجرحهم غالبا ليس الا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع
ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن القاطعية اخذا بظاهر كلامهم مما لا ينبغي ان يصغى اليه وقد ادعى
الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهودا اصل على التزكية فان طريق الشاهد الاصل قد يكون ظنيا
معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر اليد والاستصحاب ثم انما يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض
المعاصرين من ان موافقة اثنين من علماء الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو
غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة حيث اكتفى بتزكية الواحد في الظاهر انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما
عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور
الاول ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه ولانه زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في
المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق
الى معرفته سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من
ان يتبين يعني ان العامل بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارده غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او
ايقاع مثلا بخبر الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد والايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض افاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول
بان الظاهر من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء في شرطه ايضا الا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب
الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام فمم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة والتعديل
سيان فيجري ما ذكروه في كل منهما والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة يبطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلمه من زيادة
الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الماهيات المكتفى فيها بخبر الفاسق ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف
على شهادة العدلين حتى يصح النقض في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر
قول العدل الواحد لكن لا يتم بها البيان اقول بل يتجه ذلك في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذ لا كلام في كفاية الواحد منه وعدم قبول
تعديل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة
الواحد وكذلك اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في
الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه لا يقبل فيها الحد
الامرين من شهادة العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط يزيد على مشروطه من حيث انه في الغير
مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وهو على ذلك الحال في نظائرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور ولكن

لا بأس

لا بأس بذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على نقله بما بيناه بان يقال ان زيادة حكم
الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان هذا انما يسلم من حيث ان الضوابط
الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد ولا يثبت موارد ما الجزئية الا بشهادة العدلين لكن
يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي يكتفى فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا ليس الموضوع
فرعا للحكم الا لاحق له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك به المعترض المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع او الاية المنقولة
وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه
نظر لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة الواقعية واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به فانما هو من
حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها كما
طريقا بعد ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في الاجماع غير واضح لان الاصل وآية التثبت لا ان على ذلك ايضا الثالث
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه تدل بمفهومها على قبول خبر العادل فلا يعتد منا ولا لتزكيته ايضا واعترض عليه في المعالم بان مبنى
اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وانما
صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وبعض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول
التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض
بشهادة العدلين من حيث انها لا يفيد العلم ايضا اجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين دليل خارج فيجوز تخصيص الاية به ولا يخفى
فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على
انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل انما
يستقل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه الا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة
عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا طريقا فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق مطلقا كانت ناهضة
باثبات كونه طريقا فيرتفع فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا يخصص الاية كما زعمه
المعترض بل يرفع الحكم العقلي الثابت في الظاهر واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل
مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان على من ظن عدالته
وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للمريض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما ما يطلق عليه اللفظان وهما
يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق
الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بدليل ان مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما
ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اتصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هنا مشروط بدلالة
دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل لتحقق خوف الضرر ولهذا
يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع
او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا
مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه مما مر فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير تسليمه
منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن
الظن بوثيقه كحسن بن علي بن فضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان
يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه ممنوع وحكى عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه
الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا ويشكل بان القادح على هذا النقل غير مقبول فكيف يعتمد بجرحه الا
ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون عاثرا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع
على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء الدليل فيما عداه فيقتصر بها عليه وجوابه ظاهر مما مر فصل
اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى القبول مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا

وفصل

وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما ترى وخامس فقبله فيهما ان كان المزكي والجارح بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي وسادس فقبله فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاه عن والده الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيا ظاهرة حول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشف عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على راي الشاهد المجهول اعتباره انا لا نعول عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بمجرد حسن الظاهر وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيا ولو بواسطة الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالمؤدي والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية والرقية ونظائرها لتطرق الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب بطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع عدم صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استناده الى القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة في اطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب فيمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة على الذكورية فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم بانه لم يثبت عند الشارع لهذه الاحوال الا تبعا للنسب الحرمة فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا المشاركة في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لان حجيته على ما عرفت ليست تعبدية بل دائرة مدار الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب ولك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر يريد ان ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذلك الجرح بالفسق ليس له الا معنى واحد هو عدم الاستقامة المذكورة فلا يتاتى الاشكال فيه ايضا ما جعلنا تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيأتي الاشكال السابق فيه ويندفع بما مر من الجواب واحتج من وافقنا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في عدالته والغرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب واقع فلعله يقول بسبب لا يراه الاخر ورد بان العالم مع اطلاق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا كان مدلسا وهو يقدح في عدالته وفيه انه اذا اخبر بها اراد عدالته او فسقه فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس ليس الا اخبار عبارة عن ارادة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا ان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يعتبر ح كان مدلسا لانه ليس ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذهب في ذلك بحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظاهر على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة احتج الثاني مطلقا بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ لا يريد بذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم يعرف لم يقل ويمكن دفعه بانه ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول او عندنا فتم لو وقوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققناه في حجة القول المختار واعلم انا لو نزلنا والتزمنا بالدليل المذكور فالمتجه على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح بنفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايض وهو عدم تعيين الكباير والصغاير مع كثرة الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فربما يرى المزكي ما يراه كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة بفعلها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند من يختار القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا واقربه القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو المختار لما عرفت نعم من يختار القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها ويمنع اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد

بالاطلاق

بالاطلاق لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفي العدالة فلا ريب في كونه معتبرا عندنا باي معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن الظاهر او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه كما انه اذا اعتقد الحرام حلالا من طريق شرعي لم يكن حراما في حقه كذلك اذا اعتقد الكبيرة صغيرة من طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف تبعة المعصية وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظاهر فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفعل في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مطلقا وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما فقول كل من المزكي والجارح فيها لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه وكذا لو جهل حاله في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها فيحتمل التفصيل بالاصل بمقتضى الاستصحابين ايضا وهذه احتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان بافراده وضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمه ابدا او علم بموافقته لمذهبهما في المثالين والجهول والا توجه المنع على تمام احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفي في الجرح كان تقييد الجارح للجرح لو تبع الاطلاق في اسبابه وجوابه ان الاولى النقض بالتعديل بل الخلاف واقع في اسبابه ايضا فالفرق تحكم واما ثانيا فالحل بما قد عرفت بانه مما لا يتم في حجة المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس لاحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايضا والمخلص عن الكل واحد وهو اصالة عدم حصول الالتباس بمجرد احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايض بانا لو اثبتنا باحدهما بقول غير العالم بالاسباب لاثبتنا مع الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة مغن عن اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابله او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا ينهض حجة باثباته ويمكن ان يقال انه يخطئ العدل العارف في معنى العدالة والفسق على وجه يعذر فيه فيزعم فيهما ما لا يقول به احدنا المراد ان يكون المزكي والجارح ممن يطمئن في حقه الوقوف على معناهما بطريق يعتد به من ذوي البصائر واهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستند فيهما بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او بقين لفظهما بما لا نراه بقبيل لهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه

فصل اذا تعارض الجرح والتعديل قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل مطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك الوقت وما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة القاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما يتجه في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت مما حققنا انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يتجه فيها لبيان مظان الظن والا فقد يترجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود وكان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب لم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظاهر ان منشا التضعيف والرمي بالغلو انما هو تصديه لنقل الاخبار التي لم يساعد عليها افهام الاكثرين لا سيما اوايل المتقدمين على ما يظهر

الاعتقاد

بالتتبع

بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه بادنى مقالة كانت تصدر عنه في حق النبي والائمة ع حتى ان بعضهم نقل منه نفي السهو والنسيان عنهم ع مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب فربما كان الجارح من عداهم معوله في جرحه على مجرد اشتباه بينهم

فصل يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا اما بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان الظاهر من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاخبار حتى انا لم نعثر فيه على ما يخالف هذا الوجه استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما لوقوفهم على مصطلحهم لو بطريق الاستنباط من تحاور كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم على الغرض غالبا بيان مذهب الموافق او كونه الظاهر من اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل والمعول على الظاهر في غير المسلم لاسيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في الممدوح لسكوتهم عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي فقضية الوجه الاول ان ظهوره في موافقته له في المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح اخر بانه من غير الامامية كما في داود ابن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا بد حينئذ من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاثنينية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي هنا على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة في الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يتفق له احد من اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح فيما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يعد تصحيح الكليني والصدوق لما يرويانه في كتابي الكافي والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف كان على التوثيق ويترتب على ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح او قوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا للجمع بينهما ويتفرع على ذلك الحال فيما لو صحح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها فمنها قولهم ورع او تقي او دين والاولان نص في التعديل والاخير ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به ويقرب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل وانما يدل على تعديل الذين اضيف اليهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعقل عدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يقتضي الاعتماد معه على روايته لاسيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح ويحتمل قويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر ممدوحا بما يقتضي الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات غير الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على روايته في محل خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الا ترى ان علي بن حمزة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة للولي من بعد ابي ابراهيم وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابي عمير وصفوان الى غير ذلك من الظاهر مما يطلع عليه المتتبع الماهر اما ما يوهم من ان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤون من الفرق المخالفين لهم لاسيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فمما لا وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعملون على الاخبار المحفوفة بامارات الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفاك في ذلك روايتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظاهر ومنها قولهم اسند عنه وبعضهم جعله كالتوثيق وادنى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاسناد والاعتماد ولم نقف على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن افادته كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخ الشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقته بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد به مطلق الاسناد لم يتوجه لتخصيص بعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي

ارادة

ارادة خصوص نوع من الاسناد فينبغي تعيين النوع المذكور بالشاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة او صحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها شيخ الطائفة وعده بعضهم من اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لاسيما الثاني نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او نحوي او اديب فهو مدح بما لا يرجع الى السند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم مضطلع الرواية قيل اي قوي الرواية او عالي الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاصي فقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامة وهو غير ثابت واما كونه ثقة فلا نعم يتم نوع مدح له كما ينبه به تخصيصهم لذكره انهم بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يوكلون الفاسق ويتجه غير ظاهر نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله نصبه قيما على الصغير او امر بالانفاق ونحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابراهيم بن هاشم او اكثر المعتبرون منه الرواية لاسيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال السند في كتاب معروف او يكون رواياته في نفسها معتضدة بامارات توجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخير غير بعيد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات ولا حاجة في السند اليهم ومنها ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعفه تعدد اعداد الاكثر منه في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي الا عمن يوثق به ولو بخصوص الرواية التي يرويها فلا دلالة له اما دلالة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو بظاهره يوجب القدح ما لم يقترن بالجارح اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد برميهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون التضعيف من جهة الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم تغمز عليه الكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه تارة وينكر فان اريد ان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقته وكان الطعن فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح ومنها قولهم ليس بذاك وعده بعضهم مدحا وبعضهم ذما والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني مبني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها رميه ببعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب

فصل اذا قال العدل فلان عدل لا بناء على اعتبار التعدد حدثنا عدل ففي الاكتفاء به بناء على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم والاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا ان المقتضي للقبول وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من عدم تعيين الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكرناه ومعنا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما نعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجة الشرعية لا تطرح بمجرد احتمال وجود معارض لها اذ لم نعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يسري الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعذره كيف ولو اثر ذلك لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا مسد لاحتمال وجود المعارض وان لم نعثر عليه فان الشك في معارضة المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار الشخص المعدل من حيث احتماله لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فلنا ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه فيه لان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض المعين

المعين

المحتمل لكونه ذلك المعدل المبهم باولى من علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائهما عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين فالاشكال المذكور ولو تطرق الى الاول لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل في الثاني طريقا الى استعلام خروج المعدل تعيينا عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا قوله ومع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعفه ظاهر لان الغالب سلامة التعديل عن الجرح والمكافاة وهو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارضه ان هذا البيان لا يستقيم منه من جهة ان الاعتماد على تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحجيته تعبدية لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ فيه ان المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتجويزه الاطلاع على المعارض لا مطلقا ثم بعد الفحص ان لم يعثر بشيء يخالف الامارة التي وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص عند الوثوق عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعارض او بعده اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجيء مع ضيق المجال او عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حدثني صالح او واقفي ثقة او من لا يتهم بروايته ولو غير عدل وحكم الفقيه بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر اعلم ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدلين حدثنا بعض اصحابنا الا ان يجزم بكونه من الاصحاب الا يوجب الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض صحابه والعجب من المحقق انه مع اشتراطه العدالة في الراوي وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة في تعديل الراوي اذا ادعى بما كونه اماميا الا ان لخبره عمدهم شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول ومنع منه في الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتامل فصل قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتهما بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب والتحريم على الاستحباب او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك بعض متاخري المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب المشهور هو المنصور ويدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل المطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية راجح عند العقل رجحانا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم لانا ان قيس الفعل بالنسبة الى جهة الواقعية فلا ادخال فيه لكن التشريع الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمال الدخول شيء في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس تشريعا كذلك الاتيان به لذلك الاحتمال ليس تشريعا اما التشريع هو الحكم بالدخول والاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظاهر فقد عرفت ان العقل قاطع برجحانه الظاهري فالادخال بهذا الاعتبار متحقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدلالة العقل فلا يكون تشريعا ايضا واما الثاني فلما سيأتي في محله من قوله عليه السلام احتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كذلك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن تمام القول بعدم الفارق مضافا الى شمول سائر الادلة له الثاني وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه لم يقله ورواه في الكافي بسند معتبر عن صفوان ايضا ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ايضا عنه عليه السلام انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوبه وتحريمه تعادم على هذا بوجوه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق الخبر انما هو في ترتب ما تقدم من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا في اثبات اصل الرجحان به بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل ليحكم باندراج الخبر الضعيف المشتمل على اثبات ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان الظهور المذكور انما هو في الرواية

الاولى حيث اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يقال المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيعم واما الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظة شيء وعمل وهما تنافيا ولان ما كان ثابت الرجحان بغيره ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما بما في الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يتجه في مقام الامر دون الاخبار وان سلم الامر كما في المقام فان قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الروايتين الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد متن الرواية فيكون الاختلاف ناشيا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وشيء كما خير لا دلالة لها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقضي باتحاد المتن مع اختلاف المتن لجواز التعدد وسماعه عن المعصومين على الوجهين ولو سلم اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله عليه السلام او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطأ لامتناع نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون لفظا نصا في شمول الخاص ولا ريب ان الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان دون الخطأ الثاني انها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي خبر ترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا تدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه تعالى وانه يتطول على عباده بما يرجون منه من المثوبة وهذا لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن رجحانه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدور الخطاب ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك الاخبار بناء على الترغيب الى ذلك العمل كما لا يخفى على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا فهم استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب واما ثانيا فلا دلالة ذلك على الاذن فاوضح فساد اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه وتجويزه يؤدي الى تجويز ترتب الثواب على ارتكاب المعاصي وسائر المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية فان قلت قد ورد في حق حجام حجم النبي صلى الله عليه فابتلع ما مصه من الدم انه صلى الله عليه نهاه عن ذلك واخبره بانه قد حرم بذلك جسده على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة التي هي من اعظم المثوبات على ابتلاع الدم مع انه هو محرم بدليل النهي عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل وقوع النهي والظاهر انه قصد التبرك بذلك ثم نبهه بتحريمه فلم يكن فعله محرما في الظاهر بل ربما كان مندوبا لظنه ذلك ولو سلم تحريمه وتحققه فيمكن ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم في البدن وصيرورته منه لا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه لامكان نيل السعادة بشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تنحصر في التعذيب بالنار هذا وان اراد المورد بان الحكم الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظي به بحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب على المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سيأتي بيانه في محله واما ثانيا فلا نسلم ان تبينه هذه الاخبار ترتب الثواب على العمل تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب مندرج في الخيرات والثواب الذي يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرته تعالى او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها من نيل ما فيها من حور او قصور فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي تحقق المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر ثواب على عمل فلا يتناول الاخبار الخالية عن ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا بل تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لترتب الثواب فيشمله الرواية والعمل والشيء اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وبهذا الاعتبار صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه ان الترك ما لم يقترن بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب ثابت في المناط بمنع العموم مباهلة الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق اية النبأ معارضة العامين من وجه ولا ريب ان رجحان عموم الاية لكونها اقوى في الحجية والادلة اقل من الاحتمال فيه فيتساقطان فلا يبقى دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول اية النبأ الثواب لان المطلقات التي يقع فيها العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا تفيد العموم تبعا لالفاظ العموم بالتلازم فان قضية شمول العام المقيد بمطلق افراده هناك شمول المطلق لافراده فلا محالة مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وينبغي التنبيه هنا على امور الاول يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال انتهى ويعني عليه الى احتياطه ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته من غير دليل تشريع كالحكم برجحان اصل العمل بدونه فاي عبرة في ذلك على هذه الاخبار فتنبهها الى المقامين سواء الثاني ذكر بعض الاصحاب انه لم التسامح الى الاكتفاء بفتوى الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه وباب مفتوح فالاقرب هو ابو الصلاح احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه انتهى فيمكن ادراجه في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي

فينبغي القطع بعدم الاعتداد بفتويه وفي سراية حكم التسامح الى العمل بما رواه المخالفون في كتبهم عن النبي ص او احد المعصومين ع مع عدم انجباره بعمل الاصحاب وجهان الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما ودعوى ما يظهر من عبارة المدارك الميل الى ثبوتهما بذلك فلعله بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال والحق الشيخ به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن وان كان للمناقشة في هذه المعاني المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان الاستحسان حكم شرعي فلا يجوز الافتاء به من غير سند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله بما لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان الدليل انما دل على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح هنا مبني على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر على حجية مطلق الخبر ولو تمسك هنا بالنص على الكراهة بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تثبت في صورة الاجماع هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا ترتب منقصة بسببه على الفعل لعدم مساعدة دليله على ذلك الخامس يعتبر في جواز التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان عموما او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر على تحريم شيء كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص شيء كالغناء في قراءة القرآن ومرثية الحسين لم يعمل بها لعدم انطواء الاطلاق وروايات الباب الى مثل ذلك للقطع بعدم مساعدة الشهرة وقاعدة الاحتياط عليها ولان رواية النهي يتضمن الثواب على الترك وهي اقوى سندا فتعين الترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها العموم ما دل على ان النافلة كل ركعتين منها بتشهد وتسليم وعلى الوتر ومن صلوة الغفيلة وشبهها لمعارضة روايتها ما دل عليه الاخبار المعتبرة من انه لا تطوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب او مخالفا لما هو المشهور بينهم لقوله ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطي عليه الشذوذ للترك ومنه مشتركة في حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كتركهم التعرض لبيان الحكم في مقام يقتضي البيان مع كون الرواية بحيث يبعد خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول في الاذان واعراض اصحابنا عنه

فصل اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فالظاهر عدم الواسطة وان كان قد يروي عنه بواسطة وان ارسله وذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامة في احد قوليه وجماعة وهو المختار وعن الشيخ القبول مطلقا ان عرفت انه لا يروي الا عن ثقة والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي عن الثقة كذلك يروي عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عند التصريح بالاسم من طرق التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما مر في المجهول ولنا على القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول الظن والوثوق بروايته كالمسند الى من عرف ثقته فيجب التعويل واحتج الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوي في المبحث المتقدم واحتج على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق بقوله لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا فلا اقل ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لانا اذا قبلنا في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فالظاهر منه ان المراد انه لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل فالظاهر ان ارساله عن ثقة عنده كذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور مع التعبير اذ لم يتم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يرويه غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك وثبت فيما فان كان من جهة عدالته عنده فالكلام فيه ما مر وان كان من جهة اخرى فهي غير متعينة فيمكن ان يكون مبتنيا راجعا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقنا حجة وان اوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها المشايخ المحدثون مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة السند فهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل على ان الراوي لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة عندهم وجعلنا الاطلاق مغنيا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة وسلامته عن الجرح فيتجه القبول هنا وان اخترنا المنع في المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت وقوعه مما يمكن تطرق القدح اليه لما عرفت من جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو مختار جماعة احتج من قال بالقبول مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها

من المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع على اطلاقه لاشتهار المخالفة وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل عن الاصل الذي يروي عنه تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله والا كان مدلسا والجواب المنع من تسمية سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة الثالث ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه عنده والا كان كذبا فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث يصرح بالواسطة لان الاسناد الى المعصوم من الرجل المجهول مع العدل الثاني ان اسناده الى المعصوم حيث يسند اليه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المدلول وامارته لا تنحصر في وثاقة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على مجرد تعويله تعديل له في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير دعوى العلم به لجواز ان يستند علمه الى غير الحس من حدس شبهه بنحو ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع تمسكا بان العدل لا ينسب الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدقه اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن وضعفه ظاهر لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا مع علمنا باختلاف الاراء في الامارات ولو صح جاز العمل بكل رواية ضعيفة عمل بها فقيه نظرا الى ظن العامل بصدقها وفساده ليس بموضع تأمل احتج من منع من القبول مطلقا على الصغرى الاولى بما مر وعلى الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا يقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها على الظن كما مر

فصل يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال ونحوه واما نحو امر بكذا ونهى عن كذا ونحوه بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يستظهر منه عند الاطلاق الاشتغال بنقل اللفظ نظرا الى تعلق الغرض به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال التعميم اخذا باطلاق المنع لنا على الجواز ان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص ولم يسبق من احد انكار على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من كثرتهم الانكار والقدح بما كان دون بعد الثقة من اسباب اكثار الرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل وما اشبه ذلك فذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جواز ترجمته بالعجمية والاعتداد به والعربية اولى لانها اقرب ويشكل بان موضع الاتفاق على المطلوب جواز ذلك مع القرينة والا عند عدم تعذر الوصول الى الاصل لا مطلقا وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص الالفاظ ورابعا انه تعالى قص القصص بلغة العرب وحكاها بلفظ القول حتى بين ما لم تقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القرآن على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعد عليها وسع البشر وايضا فقد نقل القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما في ما عدا ذلك فيمنع كونه نقلا بالمعنى تعويلا على الظاهر وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس لا يقال لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير او الفتوى او التوضيح او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى ايضا بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة اذا لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا حجية الظن في الطريق حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظاهر في صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا او مدلسا والجواب المنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة والحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها عن زيادة يعتد بها فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه عليه مبني على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه ممنوع والسند ظاهر مما مر مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى يفهم بالاجتهاد ممنوع ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى نقيض المطلوب لان النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو يسير والجواب انا لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوه عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع مكانه عادة واضح الفساد ومنها قوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله ص فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب وسلمنا لكن يصدق اذا ادى المعنى من غير تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكن معارضتها بما هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على تادية المعنى كما سمع او على الاستحباب والرواية الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى لان مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما

تدل على وقوع النقل باللفظ لا على خصوص جوازه به لا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على منع
الحجية ولا خفاء فيه على الناظر الفطن **فصل اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا** منها
ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول اليه
والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمداليلها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بسليقة الطبع او باعمال القواعد المقررة
والظاهر منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول الثقة العارف بوجه المفاد فيصح الاستنباط
مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الذي في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوجه المفاد من
حيث علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن افادة المراد
لعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة اما مجرد
القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء
لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوات تلك
المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن صدور الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو
سلم فلعلها مصلحة يسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل غايته
ولو اثر مثل هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون تعبيره في لفظ الحديث مصلحة لا توجد في غيره ويمكن توجيه
المنع من تبديل الظاهر بالنص بادائه الى الخلاف وطريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه ما مع العلم بوجود المعارض وحصول الاختلاف
فان صح هذا لا يجري في عكسه غاية الامر ان لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيحمل لما اداه لما مر **فصل ينقسم
الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا بامارات توجب الوثوق والاعتماد**
عليه كوثاقة رواته او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم
كصفوان وابن ابي عمير وتصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل برواياتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما
يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في الفقيه بان ما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بصحيح
الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب الوثوق بها ولما طال بالمتاخرين العهد وبعد ما بينهم من زمن الائمة والرواة واندرس كثير من
الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب بعلم بتعمد واطلاع اعاظم اجلة على روايته
لانه اشبه بالتقليد والتبعية وهم بمعزل عنه بالكلية ولتكثر الاجلاء واختلافهم في الاراء ولم يجعلوا للشيخوخة ما يميز الشيخ عن
ساير العلماء فقسموا الرواية بهذا الاعتبار الى اقسام اربعة **الاول الصحيح** وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين موثقين
مع الاتصال بالمعصوم صريحا او مفهوما بالفحوى والامارات كمضمرات سماعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا
معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مشاة السياق عليه وانما نشا الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو
علم وثاقة البعض بالقرائن والامارات فكذلك ولهذا حكم بعض متاخري المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابرهيم بن هاشم
مع انه لا نص بتوثيقه نعم يستفاد من تعويل ابنه الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقررة في محلها
واشترط بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متنه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما
ظاهره الاتصال ومخالفته لدلالة العقل والشرط الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي صحة الاصطلاح والاول
مستغنى عنه بما قررناه وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتراه بعد
ذلك ضعف او ارسال فيقال صحيحة ابن ابي عمير عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند اختصارا مع السكوت عن حال
المذكور نحو روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان على شرائط الصحة وهذا الاطلاق انما يكون حيث يكون حال المذكور بها بعده
غير معلوم حال الاطلاق ويكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح بالاسم ليراجع عند التمكن او ليبني
كل ذي مذهب على مذهبه ويعرف مقدار قوة السند فقد يكون بعض اصحاب الاجماع في السند ويعد بعده ضعفاء او مهملا فيصح ما بالصحة
اليهم ويأتي ببقية السند على وجه ليتبين حال الرواية بحسب الاجزاء **الثاني الحسن** وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين او بعضه
مع عدم توثيق الكل **الثالث الموثق** وهو ما كان جميع سنده موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو
تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين فهذا كان في تحديدهما ما يدل على ذلك الحق بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولقد كان في

شرائط جواز نقل الحديث بالمعنى

انقسام الخبر الى صحيح وغيره

تحديدهما

تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو باعتبار كما القسم الاول ففي الحاقه بالحسن او الموثق قولان بنيا
على الخلاف في تعيين المرجوح منهما لان حال السند تتبع حال اخس رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافآن
وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان تسمية
الموثق ارجح من تسمية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على
ما ينبغي **واعلم ان الحسن والموثق** قد يطلقان مضافين الى راو معين او على جملة محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح ووجهه ما عرفته
هناك وقد عرفت مما حققنا حجية هذه الاقسام الثلثة **الرابع الضعيف** وهو ما لا يتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة
وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند غير اماميين ممدوحين بغير التوثيق بما يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون
بعضهم كذلك ويكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول
فقضيته ما حققناه سابقا حجيته واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد ينجبر بمعاضد خارجي كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم
الذي اوردناه في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف
المذكورة وبالقسم الاخير ما لم يعتقد في جميعهم كلا او بعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول عينه **فصل لا بد للراوي من طريق يستند
اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره**
وهذا اعلاها لسلامته عن احتمال الاشتباه والقصور المتطرق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقره عليها او عرض
مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون الخطاب لغيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرائن
توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان جاز التعويل
على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من الثاني لان علم
المعصوم بسماعه مما يوجب ان ينبهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه
الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال لي كذا وحدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا وما افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني او
سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه
انما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسيأتي الكلام في حجيته ولو قال امرني او نهاني فظاهره السماع ويقوم فيها الواقف على الرواية التي ذكرها
له واعترف بصحة المكتوب بها ما يدل عليه كذا الحال في رواية الفعل والتقرير ومنها مكاتبته اليه والى غيره ولا بد من علمه بكونه خطه
خطه ولو بمساعدة القرائن والامارات وليس له حينئذ ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب الي او كتب بخطه الي او الى فلان او ما اشبه ذلك
وهذا دون السماع بالوجهين الاولين قطعا لان الكتابة مما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والظاهر انه دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان
الثالث عليه وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ح ان يقول قال الا ان يتظافر في السماع
الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما اخبر ثقة عن زمان ممن يسند اليه القول لكن الاصرح في مجرد قوله قال دلالته على علمه بالقول دون
كونه رواية متروكة الاسناد اختصارا كما ترى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على
مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطأ كثيرا في
الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او لطريان النسيان فيما سمعه او لوقوفه عليه
في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او لقرائن غيرها لم تبلغ حد العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يجعله مؤيدا وان كانت الرواية
عن غير المعصوم فللتحمل عنه ايضا وجوه منها **السماع** من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط
فان قصده بالسماع ولو مع غيره قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع
على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والتالي والاعراب
وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فربما ينبه السامع على الوجه المأثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح جريانه فيما اذا
كان الراوي متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ
منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من
توجه القاري اليه ولهذا ترى انه يحفظ السامع ما لا يحفظه القاري ولا يعارضه قرائته من جانب الراوي لان سبق خبره بالرواية بل
تكون حجيتها لها اغنى عن اعتبار مزيد توجهه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع

يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فانتصاه على قرائة الاحاديث الثلاثة عند العجز يدل على رجحان قرائة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقرائته عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرائة عليه فاقربه او حدثني او اخبرني قرائة عليه ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فيناقضه قوله قرائة عليه وضعفه ظاهر اذ لا تناقض له مع المعنى المجازي فمناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضاير والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قرائة عليه واشكل بانه ظاهر في سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قراين على خلافه فيكون في حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او اروي عني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون في كتاب معين مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب مامونا عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي ما صح عندك من كتاب المعهود او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب كذلك قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عني فاتضح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين وغير معين وكما يصح اجازة الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا او منضما ويعتبر في اجازة غير المشافه بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد من التنبيه على ذلك وليس له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما يظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب اجازة اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلاثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يناول الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان او من ذكرت اسمائهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول اوجه اذ العبرة بالنقل لا بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل الى الغير ولا بد من علمه بانه خطه او خبر من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن الاكثر هنا القبول وتقوية في ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا والظاهر جواز الاعتماد عليها مع انضمام القراين الحالية الدالة على ارادة الرواية فصل

كما لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشتمل على شرايط القبول وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الاحاد كذلك لا يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرايط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر من تصفح كتبهم وان كان العمل بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام الفروع ولسبب اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما اتضح وثبت من جلالة مصنفيها وعظم علمهم بين الطائفة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول بعض مع حسن ترتيبها جمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب بعينه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع الخارجة عما اشتملت عليه تلك الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها اذ لم يظهر من اربابها قصد الاحاطة لجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذره عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجتمع على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند التاليف جمعه او تعلق به غرضهم لم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المجهولة التي لم يثبت انتسابها الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد يوجب الوثوق بها ومن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى التقي المجلسي ره واول من اطلع عليه واستحسنه القاضي امير حسين بن حيدر وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جائني بعض ثقات مجاوري بيت الله الحرام ان جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه خطه ع وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته وقابلته ثم انتهى ما في النسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي اخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ع مثل قوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا اما

بعد فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية الخ وفي باب الاغسال ليلة تسع عشر من شهر رمضان التي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت روى ابي عن ابي عبد الله ع وفي كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم في باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤة وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع اخر ومما ندوم به نحن معاشر اهل البيت ونحو ذلك في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فتطول علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايضا ان فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة الشرايع وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب مثله مقنعة المفيد فيظهر بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على متون الاخبار وايراد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عد الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرايع الصدوق عند اعواز النص فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ماخذ جملة من فتاوى القدماء التي لا دليل عليها موجود ظاهرا فيه فيظهر انه كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتاخرون عليهم من عدم الدليل عليها ايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن شكير وان اصل النسخة وجد في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخط المعروف نقل عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رسالة الموضوع لذكر علماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ره ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع ثقة فاضل والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب وبكونه صاحبا انتهاء اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا احدا من الائمة ع هذا ومما يبعد كونه من تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الاثار المروية عن الائمة الاطهار ع بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل بها على العمل بباقي الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي ونسيانه او قصوره في فهم المراد وفي تادية المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسايط وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك ولبعد غايته عن التقية بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والاثار المروية عن الرضا ع فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض ما فيه مضافا الى شواهد اخر في نفس الكتاب يؤكد الظن بما ذكرناه منها اكثر عبارات الكتاب المذكور مما لا يشبه بعبارة الائمة ع كما لا يخفى لمن تاملها ومنها اكثاره من قوله اروي عن العالم ع وروي عن العالم وهذا مما لم يعهد في كلامه ع في غير المذكور ولا في كلام غيره من ساير الائمة ع ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منها من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية او نبين ما هو المعتبر في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه قال يجوز الصلوة فيه وروي انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب القدر سألت العالم ع اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعدل من ذلك فقلت له ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام و اما الوجوه التي تمسك بها على انه تاليفه ع فمع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخة بالخطوط التي شاهدها عليها بانه من تاليفه ع موهون بتباعد العصر وعدم معهودية خط ارباب تلك الخطوط وقرب احتمال التدليس اليه ولو سلم فوجود خطه ع في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا ع اما بعد الى اخر الحديث غير صريح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه ع او وجده بخطه فنقله عنه ع محافظا على كلمة اما بعد لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث اخر بقوله ويروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك وروي ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول وقوله جدنا يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله ع المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فلا يلزم منه كونه علويا لا اماما وقوله روى ابي عن ابي عبد الله ع لا دلالة له على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الياء من ابي او بحذف عن عن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يتحد فيه النسخة ويحتمل ان يراد بهما الاب والعالم على خلاف ظاهرهما وحديث اللؤلؤة واضح فيما ذكر وروي في خبر اخر انه لا بأس قد امرني

اي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان يكون قوله وقدام نهاني من تتمة الرواية مع انه لا بعد في تعويل ابراهيم على قول ابيه كما انه لا يبعد تعويل الصدوق على رسالة ابيه اليه وبما امر يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وبما نداوم به نحن معاشر اهل البيت في قوله فتطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه ليس في سوق العبارة ما ينافيه ان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا والتحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين لما فيه فما لا دلالة فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس وكونهما ماخوذين من ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت عن قدماء اصحابنا بل المسند معلوم مع ان بعض فتاويهم مما لا يوجد ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس معتمدا اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل الذي اسلفنا فان الظاهر من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف لو كان هو العاثر عليه لنبه عليه في بعض كتبه ونبه عليه بعض العلماء الذين عاصروه او تاخروا عنه **واما ما ذكره** البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضاء فلا دلالة فيه على ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله مما دونها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب المذكور فلا دلالة في كونه صاحبا على انه يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون وجد له او رواه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور من تصنيف بعض اصحاب الرضا عليه السلام قد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه ع بواسطة وبدونها كما يستفاد من قوله روي عن العالم واروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ع ويحتمل نسبة الكتاب اليه ع نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه عليه السلام فيها نسبة الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات ينهج بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد والصدوق عليه في جملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا بتعويلهم على رواية معينة مفيد لحجيتها في حقنا بطريق اولى **القول في الفعل والتقرير فصل اختلفوا في التاسي بفعل النبي ص فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل** بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي كمداومة الافطار بالحلو والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب **لنا** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله ص وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بانه الظاهر من اطلاق الطلب لان اكثر افعاله ص مندوبة في حقه وبعض ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها تخصيصها بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر وهو بعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص افعاله الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن سياق الاية فتنزيل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شانه ص بعد الى عن ارتكاب غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء نور قبره بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي ص اولى بذلك منه في جملة عمره **ويشكل هذا** بان كون فعله الخاص راجحا لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه لغيره اللازم ترتبه عليه ليترجح التاسي به مطلقا لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلاف الاولى بل المكروه مما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قضية ادم وموسى ويونس وداود وقد يقصدون المباح ايضا فيشترك الاحتمال الى نبينا ص مع مساعدة ما نبه على العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه **ويمكن دفع الثاني** بعد تسليمه بما مر من الغاء الغالب الا انه لا دليل على حجيته في مثل المقام **احتج القائلون** بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف **وقد اجاب عنها العلامة** بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيرها فان ذلك اسوة في الاعتقاد لا في الفعل **ومن هنا** يظهر ان ظاهر الاية نفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب منه ص ان مفاد الامر رجحان المتابعة ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان لم يرجح عنه

صدوره

صدوره منه وهو بعيد او يقال فعل المباح بنية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الافتقار والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظاهر قوله ص ان الله يحب ان ياخذ برخصه كما يحب ان ياخذ بعزائمه فيترتب على الاخذ برخصه لكونها رخصة لكنا في ثبوت المباح او رجحانه ما امر به تعالى فلا ينافي الاية وفعله ص المباح بهذا الاعتبار لكونه راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان التاسي عبارة عن مجرد المتابعة فاذا فعل ص فعلا ولم يعلم وجهه وتاتينا فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تاسيا به لانه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب والندب لم يقدح في صدق التاسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بينا في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثل البناء على جواز صدور المباح منه فان قلنا برجحان التاسي فيه ايضا كما هو قضية الوجه الاول من الوجهين المتقدمين ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان من حيث كونه تاسيا خاصة لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاوامر اذ تعيين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التاسي مخصوصا به ولا يصار اليه الا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انه ص اتى بالفعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلناه بنية الندب تعويلا على الاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد لا سيما اذا كان لدليل شرعي وحينئذ يحصل التاسي فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع يعم اتباعه في الفعل والقول ويجب اتباعه في الفعل وهو المقصود قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله اتبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن محبته تعالى واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره والذين امنوا اشد حبا لله وقوله تعالى قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل **والجواب** ان الظاهر من الاتباع ان اوامره ونواهيه سلمنا لكن لا بد من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه اجماعا على الغلب وجواز المصير وتحقق الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه على الوجه الذي اوقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتوقف تتم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر **ومنها** ان طاعته ص واجبة فيجب التاسي به **اما الاول** فلقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة **واما الثاني** فلان الاطاعة بمعنى المتابعة فيعم المتابعة في الافعال والاقوال **والجواب** ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في طاعته تعالى دون الافعال بدلالة العرف مع اصالة عدم النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب **والجواب** ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الالزامي كما بيناه سابقا والظاهر في الاية منه هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال ولو دل لما حققنا سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب **والجواب** ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع الامن من الضرر وهنا ليس كذلك لجواز كونه من خصائصه وبضعف بندرة الخصائص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيقوى الاحتياط في احتمال الوجوب **تنبيهات الاول** انا اذا علمنا فعله ص في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة والحج او معاملة وما بحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شطرا او شرطا تثبت اعتباره فيه كذلك كما ان ما يستظهر من حاله عدم اعتباره فيه يثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان العادة جارية على الاعتماد عليه في المقامين فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الامارة على ما هو الظاهر من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته حذرا من الاغراء بالجهل واما مورد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في موضع الشك من دلالة اللفظ عند المخاطب الخبير بدلالة الالفاظ اما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه او لزوم الاحتياط ما مر غير مرة **الثاني** اذا علم بانه ص اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر بانه من الخواص فالظاهر وجوبه في حق الامة ايضا خلافا لبعضهم لظاهر اية التاسي ولحسنه فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله ص على الوجه الذي فعله فيجب ان يفعله على وجه الوجوب اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصائص كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا ص القول بعدم ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع ص معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصائص كما في العقد على ما فوق الاربع وقبوله

هبة

هبة المرأة نفسها له على الزوجية والاصل في ذلك بعد دلالة الظاهر على الشركة في الحكم عموم ادلة التأسي فلنها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد وقصد التقرب بها صنيت الصحة على تقدير عدم قصد بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق اقتصر في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة **وبما قررنا** يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التأسي في الثاني لجواز كونه من الخصايص الثالث اذا ثبت صدور فعل على كيفية مخصوصة ثبت التأسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما يعلم او يستظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاقوال من الزمان والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر ولو اتى بالفعل مرة واحدة ثبت التأسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قراين الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه ولو اتى به مرة عديدة وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو تركه فلا دلالة على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة له على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد آخر لجواز تركه لعذر **الرابع** لا ريب في ان فعل الامام بل المعصوم مطلقا حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه الظاهر لانه فعله على رجحانه كما مر في فعل النبي ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعد وجوب التأسي هنا اظهر في غيره فما الباب ويدل على رجحان التأسي بالامام عموم قوله في الزيارة المعروفة واجعلني ممن يقتص آثاركم ويسلك سبيلكم

فصل اذا عمل مكلف بحضر المعصوم عملا فعلم به ولم ينكره عليه مع تحقق شرايط وجوبه بان انتفى موانع

الانكار كالتقية وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث تمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير حرمته او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة وجوب النهي عن المنكر على تقدير علم الفاعل بتحريمه وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم به او كان هناك مانع من الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار عبثا ولم يكن المعصوم مبسوط اليد على الفاعل او قصر زمان الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما في ما عدا الاخير فواضح **واما في الاخير** فلجواز كونه من الصغائر فيقع من فاعله مكفرا نعم يدل على عدم كونها من الكباير قطعا ولو عمل بحضره عملا من عبادة او معاملة قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم بنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلها التعبد بها والاخبار وترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه فلو صلى مصل بحضرته وترك السورة او التشهد لعلم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار والاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبها نعم لو قصد عرض صلوته عليه اتجه ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فيستفاد من عدم انكاره لتعويل السائل على ظنه حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعت ان التعويل على الظن بسبق الامام جائز الى غير ذلك

فصل المعصوم وحكمه ما يرجع للرياسة العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال و

القضاء في الحقوق والدعاوي للنيابة الفقيه الجامع للشرايط في الاخير ومنه ما يقع على وجه الفتيا وهذا الغالب وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله لزوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم او الفتيا فيجوز بدونه ومثله قوله من احيى ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه ويحتمل الثاني فيجوز بدونه و الثاني اظهر من حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل عليه اولى

فصل اذا ورد الكتاب او السنة المعتبرة سواء كانت متواترة او لا حكاية حكم مخالف للاصل يثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤه في

حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي يثبت في شرايعهم بالفاظ يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوته في حقنا فنختار بقائه في الاول بدليل اصالة عدم النسخ والتخصيص وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيتجه القول بالنفي مطلقا احتج الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا ثبتا في وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتي و الجواب اما عن الاول فبان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولهذا نتمسك في ثبوت الاحكام الثابتة في حق الحاضرين للموجودين الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب ولبعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب اشبناه بما فيه في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا بان الظاهر من نسخ هذه

الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهها الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرايع السابقة **ولا يخفى** بعده لمخالفته للآيات الآمرة باتباع ملة ابرهيم والاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك واما عن الثاني فبما سيأتي تحقيقه من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث يثبت الذاتية فلا سبيل الى الحكم بالبقاء الا ان الحكم في مثله انما يثبت بالعقل لا لثبوته في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسئلة فروعا منها ارجحية العبادة على التزويج لمدحه تعالى عيسى بن مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء بالنذر فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تعالى لايوب وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية ولو ختم القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا

المقالة الثالثة في الادلة العقلية

والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ويسمى هذا القسم تارة يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب شكر المنعم ... وقد يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسئلة اصل البراءة ومثله مسئلة الاستصحاب وعدمه والى ما لا يرجع اليها كحكمه باستلزام تعليق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه في الجملة ... مع ... تكليفا حالا كما تخيله بعضهم وكحكمه بامتناع التكليف بالمحال الذاتي ... عند مطلوبية ... بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية **اما القسم الاول** ... العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكر كثير منهم من حيث وصفه فمنعوا كونه دليلا على ... حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع **واما القسم الثاني** ... انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجية الدليل العقلي وسيرد عليك تفاصيل ... **في الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف المثبتون**

فقيل انهما يلحقان الافعال لذاتها وقيل يتصف الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح ... والاعتبار فهما زايدان **الاول** في ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان منها موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى وانهما يختلفان بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ وشرب الدواء المر ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن ترجيح الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث اثنى الشارع على فاعله من حيث انه فاعله وامر بالثناء عليه كذلك كما في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله وامر بذمه كذلك كما في المحرمات ... واضح وقد يترك تعويلا على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج في فعله شرعا او كونه بحيث فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول لا يشتمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع في ثبوتهما بعد الشرع **ومنها كون الفعل** بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع على الاول وتحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا من غير قيد الثواب والعقاب لا لان العقل لا يستقل باثبات الآخرة لاستقلاله باثباتها في الجملة كما تقرر في محله غاية ما في الباب انه لا يستقل باثبات معاد الاجسام والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب في الجملة وهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالآخرة بل لانا نقصد بالعقل بالنسبة اليه تعالى بالحسن والقبح المتنازع فيه وهو لا يتعقل ... القيد المذكور وزعم العضد تبعا للحاجبي ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها **الاول** ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل في حكمه تعالى بشيء او قبحه الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه المؤثرين في وقوع حكمه تعالى به على حسبه من ايجاب او تحريم او غير ذلك الثالث ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى وكلام العضد احد الوجهين الاولين يظهر من كلامه في الدليل الثاني اراد الاخير **ويمكن تنزيله** على ما يتناول الوجوه الثلاثة او وجهين منها كيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع ...

عما تنادي به حججهم والعجب انهما وافقا اصحابهما في تحريرهما الخارج عن ادلتهم والجواب عن ادلة مخالفيهم بما اقتضاه نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا ومع ذلك فقد خصصنا محل النزاع عند تحريره بما عرفت ومنهم من حرر النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقبح موجها له بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع الاتي في مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف في المقام **وتوضيح ذلك** ان العدلية والاشاعرة بعد ان اطبقوا على كون الشارع حاكما في الافعال بحسنا لبعضها او مقبحا لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكما فيها بحسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما يستحق فاعله المدح في حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهبت العدلية الى اثباتها فقسموا الافعال باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهبت الاشاعرة الى نفيه فقالوا ان الافعال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة هي جهة تحسين الشارع وتقبيحه بل بمعنى انه لا حكم للعقل بهما في الافعال اصلا الا مع ملاحظة حكم الشارع بهما ولا بدونه وانما الثابت مجرد حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العدلية والمعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبني على توهم من لا يعتد به منهم لان ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذلك تشريعه لبقية الاحكام من واضحات الشريعة بل ضرورياتها الجليلة المصرح بها في الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتأتى من احد انكارها مع ان اوامره تعالى ونواهيه على الوهم المذكور تكون ارشادية محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملهما على معنييهما الاول عند فقد القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام الحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررناها وكذا ما سبق الى بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب والاديان لاتفاق الكل على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمته الموجبين لعنايته من مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته تعالى عليه الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له **فان قلت قد ورد** في جملة من الاخبار ان الله تعالى ادب نبيه ثم فوض اليه الاحكام وان النبي اوجب شيئا او حرم فوافقه تعالى واقره عليه ورضي به وقضية ذلك ان يكون حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك **قلت** بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس تقريره تعالى ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى للنبي في التشريع بل بيان لاصابته فيه الحق فان تاديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه لا ينطق به الا بعد ورود ما يدل على تقريره عليه **هذا ثم النزاع** بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين لتحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل قياسا له على الحسن الشرعي من حيث تفسيره بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما ستحرره ولو فسر بما يستحق فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظاهر اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الظاهر عموما وخصوصا اذا عرفت **هذا فالحق** ما ذهب اليه الاولون لنا **وجوه منها** ما قضت به الضرورة بذلك فانا نجد في صحيح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو عند العقل بحيث يستحق فاعله المدح

الثناء عنده من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم له مكابرة والمشهور في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدين به ولا بالعرف لاختلافه بالامم ولا اختلاف فيه فيتعين ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب **واعترض عليه** بانه ان اريد بالحسن والقبح هناك ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته لا يجدي في محل النزاع وان سلم سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مثبت لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه **والجواب عنه** تمام ما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا البيان الى التطويل المذكور **الثاني** ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا رأى شخصا لا يعاديه قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه فهو فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل بالحسن بالمعنى الاخر وايضا يمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجب الا انتفاء ما عدا الباعث على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها طبيعة الانسان **والجواب اما عن الاول** فبان المنع المذكور في الموضعين الاولين بل المواضع الثلاثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصد والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضدي تبعا للحاجبي بعد ان عد الاعتراض المذكور على المثال الاول لما ذكره ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلمه في حق الغائب يعني في حقه تعالى لنقد القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق العباد **اقول وهذا** المنع ناظر الى ما مر حكايته عنهما في تحرير محل النزاع **ثم اقول ليس** حكم العقل بجزم ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة كون المؤثر عقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عالما مختارا فيجري في حقه تعالى ايضا واما السند الذي تمسك به فساقط جدا اذ لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه تعالى ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تعالى لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه تعالى لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه تعالى للعبد من المنكر لعلمه انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لاحاطته تعالى بجميع عباده في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تعالى ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف ولحكمة اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكين منا لا يؤدي الى تفويت حكمة التكليف **ومثله الكلام** في انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك فانه يقبح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مط وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك والا لانسد باب الابتلاء والاختبار فيؤدي الى تفويت ثمراتهما مع ان قبح التمكين منا سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تحصل للعباد فلا يتم التقريب **الثالث** انه لو كانا بالشرع فقط لزم افحام الانبياء والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه مناقضة لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مط وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر لا يقال لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لانا نقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو كاف في لزوم الافحام **والجواب من وجوه الاول ان المقدمات** المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها واصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة **فان قيل** لا ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف **قلنا لا نسلم** ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد الفحص والبحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض **الثاني** ان دفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان

ضرراً بعيداً بل ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا تراها تحترز عن موارد خوفها الثالث ان مخالفة التميمين في كون
النظر مفيداً للعلم مباهتة في الضروريات اذ لا يغفل الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فنعلم بلا اختلاف ذلك
امكانه علماً ضرورياً مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه مفيداً للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد اثار
للامور احتمال عدم كونه متمكناً منه وبهذا يظهر الجواب عن مخالفة المهندسين ايضاً فقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت
وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته من الصوفية ليست في اصل توقف العلم على النظر بل على انحصار الطريق فيه لانهم
يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضاً فلو صح ذلك فغاية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصيد باحد الطريقين
منه ومن النظر ولا يلزم على تقديره الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس سريع الحصول لتوقفه على امور لا ثبات شديدة في
ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فوري فيتعين الطريق الاقرب في كون وجوب المقدمة نظرياً على تقدير تسليمه لا يحقق
الافحام اذ يكفي في دفعه كون النظر مما لا بد منه عقلاً في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين له في ان ترك المقدمة
لا يصلح عذراً في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضاً قاضية بذلك فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي في
الزامهم بالنظر انه مما لا بد منه في الاتيان بالواجب و**اعترض ثانياً** بمنع توقف الوجوب على النظر نظراً الى ثبوته عندهم بالشرع نظروا ولم
ينظروا فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر نظروا او لا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام
على تقدير صحته انما يجري اذا ارادوا بقولهم لا يجب حتى انظر انه لا يجب علينا النظر واقعاً حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا
اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر توجه منهم الافحام وانقطع على الرسول سبيل الالزام لا لزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد و
الهداية فينحجر عن القيام بوظايف الرسالة لقطعهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا ناسين لكن مسلك الاعتساف او عادلين عن طريق الانصاف
ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعاً مع ان القول بوجوب النظر مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة
اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا يتبين عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم ولهذا على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلاً دفعاً
لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف
في حقه جائز عندنا عقلاً ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلاً اذا قصر في النظر كيف لا ومنا جوز العقل بترك النظر انما هو حكمه
باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببرائته والحال هذه لشبهة كان معذوراً الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة
فمن جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكاليف فيها لم يجزم ببرائة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فيجري على ترك الفحص استحق العقوبة
على تركها وترك التكاليف الثابتة وان لم يعلم بشيء منها وكان بمثابة العالم التارك لها فان ترتب اثار التكليف على مثل هذا الجاهل تخ
مما لا يمنعه العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل او المعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في
الفرض المذكور ان اتفق او عن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام **الرابع** انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز
ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل **اما الملازمة** فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعله تعالى تصديقاً للمدعي و
ان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل على غيره ولا يكفي في الامتناع
قبحه في الشرع لانا نقول بعد الغض من كفاية ذلك انه يبتني على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور **واما بطلان التالي** فلانه يفضي الى
سد باب اثبات النبوة لابتناء معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا
يلزم من جوازه عقلاً وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فيتضح الفساد بل مباهتة وعناد اذ دعوى جريان العادة في
المقام بحيث يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع
مواردها فلا يسلم معجزة يتنجز بها على يد صادق اصل فضلاً عن ثبوتها متكررة بحيث يحصل بها العادة المفيدة للعلم وان
اريد العادة في غيرها فتأثيرها فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول **الخامس** انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع
الوثوق بالمعاد وبسائر مواعيده تعالى والتالي باطل **اما الملازمة** فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخباره فاذا بطل
قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب في تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغني
عن ارتكابه فاذا انتفت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على كفر المرتاب في ذلك ولما
الاسناد في لحالته ذلك الى القبح الشرعي او المنع العادي فقد عرفت فساده انفاً **ويمكن تقرير** هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو
لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بجعله تعالى وصدق النبي ص تكليفاً بالمحال والتالي بط اما الملازمة فلانه لا سبيل الى

الاذعان

الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فنكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما
بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل بان التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور ولا يتوجه
الاشكال المشترك الوارد بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبارات اذ على هذا القول يجوز عند
العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لوقوعه رافعة لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن
تاييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا يختص عندهم بالافعال بل يجري في الاقوال ايضاً فاذا جاز في حق
الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه لمراعاة المصلحة التقية جاز مثله في حق النبي ص وفي حقه تعالى ايضاً فكيف يحصل الوثوق
بتلك الاخبار ومن هنا ذهب بعض اهل الزيغ من المنتسبين الى الاسلام ان الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق المسرفين
اخبار صورية غير مطابقة للواقع قصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام وتكميل الانام **لانا نقول** كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب
في نفسه كذلك قاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبحه
العقلي ولهذا ترى ان الذي يرتكب الاقاويل الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموم لديهم بلا امتراء ولا
تعذر عندهم توقف استجلابه لتلك المنافع عليه مثله الحال في ارتكاب ساير القبايح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة
بالضرورة في الاضطرار اليه ممتنع وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء
ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه الكاذب
تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون به ولا ريب في قبح تصديق الكذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تعالى على انه
لو جازت التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب لتبليغ على
اللطف لاظهار الحق وابطال الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته ومن كفر بها سواء امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان
كان قائماً مقام الرسول ص في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين للاحكام الشرعية المفسرين لها لاحكام
الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والسر في ذلك ان
الحجة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول عليه وآله السلام حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازاحة
الجهل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع امن الضرر ولا ريب ان هذا اللطف اخر لا يغني عنه اللطف السابق وعند التحقيق
هذا كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي ص يوم
غدير خم بعد عقده الخلافة والولاية لعلي صلوات الله عليه كما اتفقت عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة **السادس الايات و**
الاخبار الدالة بالصراحة وبالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فمن الايات كقوله تعالى انجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض وكقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك كقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تعالى قل ان الله لا
يامر بالفحشاء وكقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش
الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما كان كذلك شرعاً او ما يشتمل على المصلحة والمفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح
اما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى **حجة الخصم وجوه الاول** انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي بط اما الملازمة
فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زايد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله واما انه وجودي
فلان نقيضها وهو لا حسن سلبي بدليل انه لا يقتضي محلاً موجوداً والا لم يصدق على المعدوم فيكون الحسن وجودياً والا لارتفع النقيضان
فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت
قيامه بالفعل وهو ايضاً معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل لتبعيته له في
التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل **والجواب اما اولاً** فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما تر
مع جريان الاشكال المذكور فيه وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمطلوبية
والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانياً فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في
موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقايض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن
الموصوف ونقايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها حينئذ **فنقول** نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن
بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدمياً كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى فمثله الكلام في

القبح

نقيض توضيح ذلك ان من الصفات ما له وجود في الموضوع في ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات
الوجودية ومنها ما لا وجود له فيه في ظرف الاتصاف وان كان في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر
عنها بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك ايضا ضربا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من
النوع الاول يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقائضها عبارة عن عدم وجودها له فيه والصفات التي تكون
من قسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فنقائضها
عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق مع انه يكفينا في المطلب احتمال
ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميا ان يكون نقيضه هو الحسن وجوديا ما لم يثبت كونه سلبا لوجود الحسن فهو متوقف على اثبات
كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجود دور واما اتصاف المعدوم بلا حسن فاتصاف ذهني لا خارجي لامتناع
تحقق الصفة بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كون الخارج
بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه صفة لا حسن له وجه ثم اقول ان ارادوا بتفسير القيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد
يطلق على هذا المعنى فمسلم لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام
فيه فان ادعوا ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات
لا ينافي المقصد اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما من قبيل القيام بمعنى التبعية
في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فيتوجه المنع عليه جلي لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها
بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا مما يستوي فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير بعد ذلك
بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن والقبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل
ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به مطلقا كما مر تحقيقه في مسألة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية
في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لان التابع في التحيز اما ان يكون تابعا في تحيز اصلي او تبعي والتحيزان متغايران ولو بحسب الاعتبار
فيصح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان المعتبر في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لا تحقق للمعنى بالنسبة
الى المعنى ومحله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها لا تنهض على الجبائية فيخصها بغيرهم لان الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات
الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به وثبت
به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريته ايضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض بالصفات
الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة
فلان الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي واما بطلانه فوضح فاقول والجواب منع الملازمة
فان امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب وسيأتي لهذا
مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل واما الملازمة فلتوقف تعلقه
ح على حصول غيره لا يكون له لذاته وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب
تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى المطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا ظاهر الوجوه التي
ذكروها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب
من المصالح التي تراعى في العين لعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان
استغناء الامر الاضافي في التعلق بعد الوجود هو العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف
وجود الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لا انه بعد وجوده يتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال لو تم لا
اندفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على احد اضافته الى الفعل الطلب
فليلزمهم القول المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين
لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره
امران الاول ان فعل الصادر من المكلف لا يخ اما ان يكون لازم الصدور عنه اولا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم
الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائز الصدور وعدمه فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره نقل الى المرجح

يعود

يعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائز الوجود والعدم فيفتقر الى مرجح اخر ويح فاما ان ينتهي
الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى
مع تساوي الحالين من غير تجدد حالة كان ذلك اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر من الفاعل من غير قصد لا تعلق ارادة وقد
يوجه هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه لازم الصدور ويفتقر الى مرجح يكون معه كذلك لانا نقول هذا الاستدلال
مبني على بطلان الاولوية وبيانه موكول الى محله لكن كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاق ايضا بل يبني الاستدلال على بطلانه ويحال بيانه
محله وكانهم تعرضوا له نظرا الى ان الدليل يتم على تقدير صحته ايضا كما يظهر من بيانه وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل على التقدير
يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير صحته ولم يستند الى الفاعل لكن اسناده اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل تحقق
من الفاعل العلل المقتضية من الدواعي والارادة ونحو ذلك فيصدر منه الفعل واخرى تتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير تحقق
في احدى الحالتين امر يقتضي فنقول لا نسلم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل اللازم ح ان يكون صادرا عنه بقصده وقدرته بتوسطه القصد
والقدرة غاية الامر ان لا يكونا مؤثرين بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق ايضا وبمجرد منع
وهو استلزام للترجيح بلا مرجح وامتناعه ضروري ثم على تقدير البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن الدليل بوجه اخصر فنقول الفعل ان
وجب صدوره عن الفاعل فلا اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد الثاني انه تعالى عالم بافعال
العباد قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا انقلب علمه تعالى جهلا وهو محال وقرره الفخر الرازي او بعبارة اخرى يرجع محصله
الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ذاتية لامتناع الجمع بينهما كذلك بين العلم
باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تعالى باحدهما تحقق التنافي الذاتي لو وقع الاخر فيمتنع
القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذي لا سبيل الى دفعه اقول ويمكن تحريره ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على
خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه تعالى جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة
على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعبد على اللازم لانه مح فلا قدرة له على الملزوم ايضا فاذا انتفى قدرة
العبد على غير ما علمه تعالى كان قدرته على ما علمه تعالى اضطرارا لا اختيارا واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد اعني ما هي اختيارية عندنا مذاهب جمة الاول ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة عن الله تعالى من غير استناد الى قدرة
العباد اصلا ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم والساقط عنه ولا بين حركة
المختار وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى من غير استناد الى قدرة العباد الا انها
مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها وبهذا الاعتبار جعلوها مكسوبات
للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وعلى هذا فتنحل دعويهم في المقام الى امرين الاول
نفي استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تاثير قدرتهم فيها ولا تلازم بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم
المدح والذم عليها عند العقل ونفي تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللؤلؤ المدح عقلا على صفائها وبهائها والعذرة الذم على خباثتها
وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم فيها ونفي استحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمت الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعاله تعالى
والنزاع الذي عقدت هذه المسألة لبيانه انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه والمقدمات المذكورة
في هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه
من الاتفاق على عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة
الى صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فما المانع من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كذلك كما التزمه ابو
الحسين واتباعه كما سيأتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم ووجبة
بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى فيهم من القدرة والداعي الذي هو غير الارادة عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم
يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة بالعزم كما يأتي لان العبد متى كان مجبورا على
الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعتبر في القادر ان يكون له ارادة الفعل والترك الرابع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان
افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي
التي هي فعله تعالى في العبد كانهم يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم كما يأتي تحقيقها

وان

وان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة عليها بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك او شاء عدم وقوعه ولو مشيئة جازمة وهذا القول بالتفويض وحيث ان بسط المقال في هذه الاقوال خارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به القول المختار وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن وجوه **الاول** ان هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاولى دون الثاني كاف في الفرق نعم يتم ذلك ردا على المذهب الاول من مذاهب الجبرية فالاولى ان يقال انا نشهد بضرورة الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وبتركها ونسند كلا منهما الى قدرتنا وارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة وان قدر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة نعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي لا تؤول الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها لمجرد توهمها في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم ح بين الضروريتين واجيب بان المعتبر في توجه الشبهة ان ترجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري ولا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضروري لاخر لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الاخر ولا يقدح الاخر في بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع بمثل ذلك حلا للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص **الثاني** ان الافعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والردع والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه الكتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحكيم وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول لم وقعت فيه ويعاتبه ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله ويقول لهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان ثم يقول فما لهم لا يؤمنون وان يجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين كيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد بالايمان وبسائر التكاليف المقررة في الشريعة ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان تنسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولقد جاؤا في مقالهم هذه شيئا ادّا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذار بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه ان لم يؤثر مردود عليه بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون مناطا للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من القاء العبد في الماء مجامع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه **الثالث** النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله تعالى لازم الصدور عنه ولا الى الاضطرار واما ما يقال من ان فعله تعالى لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة الا انها قديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة وبه يظهر ان وجوب الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجوب الواجب وعدم الممتنع قديمان ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على تعلق حادث لزم قدم المراد وعاد الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين فيكون موجودا في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ورد بانه ان كان هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل والا توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا في وجود الحادث وهو خلف وهذا الرد محل نظر واما ثالثا فلان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا احتاج الى مرجح فيتسلسل وقد يلزم الاضطرار بما علم ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فنسبة خلق الازل اليه كنسبة خلق الاخر اليه كما ان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق

الواحد

الواحد اليه قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فالترتب الزماني انما هو بين الموجودات الزمانية مقيسا بعضها الى بعض ولقد عسر فهم هذا المعنى على الاوهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم مقالات ناشئة عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر فيما لا يزال فهو ايضا من العالم وننقل الكلام اليه فيلزم القدم او التسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجعهما الى العلم بالاصلح وكتمسك بعض على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع التغير في علمه ثم الى غير ذلك **ووجه فساد** الاول انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت والجواب بامكان قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة بذلك اذ لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدمه في زمان قبل الزمان لا ان ياشا على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب بمراعاة الحكمة **ووجه فساد** الاخير ان نسبة متغيرات المتغير اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق بين تلك المتغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبته لا تغير في علمه فعلمه بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها من حيث غير متغير وانما ترى التغير في المعلوم بحسب نسبته اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد وعدد علمك بانه موجود الان ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث علمك بانه كان قبل هذا موجودا فناش عن مقايسة زمان وجود زيد الى زمان وجودك فترى وجود زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه واخرى مقارنا له واخرى متقدما عليه فيحصل بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك ومقارنته لبعضها وتاخره عن بعض علما ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا ممتدا ولا بقاؤه امتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فمعناه ان وجوده غير مسبوق بالعدم واذا قلنا ابدي فمعناه ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه تعالى بالاشياء ليس الا بوجودها فلا يعلم بها الا حال وجودها وهو فاسد لاستلزامه بطلان قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما ولاستلزامه اثبات الجهل له تعالى في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان يكون علمه تعالى بالاشياء زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تعالى عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث ولا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه عالم اذ لا معلوم سميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها ونفسها لا بوجهها وصورتها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها وكلامه **واما ما دل من الايات** على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تعالى ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فمؤول اذا عرفت هذا اتضح عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية لان الزمان وجودها فهو متاخر مجعول مرتبة عنها فلا محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكرناه **واعلم ان الذي** يقتضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبار اهل العصمة ان ارادته تعالى مخلوقة له لا تفارق المراد لانه عبارة عن ايجاده واحداثه تعالى فانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما هو معناهما اللغة فتبرز فانه قد زعم بعض متاخري اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات تكثر الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوقة كقوله عليه السلم خلق الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليست بقديمة وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول ان فعلت كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يبقى فرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح فرقا فالصحيح القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تعالى بحيث يشاء ويريد لا يصلح عين الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق المشية والارادة على ذلك مجاز **الرابع جواب الحل** **وبيانه من وجهين الاول** انا نختار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل ونمنع الحاجة الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين متساويين في نظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف نفسه منهما حتى يجد المرجح وكذا الظمآن اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة **ووجهه ان** وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع

دائر

تساوي الجانبين واقعا كما هو المفروض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمسك بالامثلة المذكورة ونظايرها فمدفوع بان فرض التساوي من كل جهة وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عمود على حد سيف بحيث تساوي ثقله من الجانبين ووقف عليه لم يميل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها اقلها كون النفاته حال الترجيح الى احدهما اولى فما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر ولا يلزم من كون شيء مرجحا تفطن الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى ما نراه حركة الافلاك فان المريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا الترام بمقالة الخصم ان اريد انه يرجح احدهما لا انه في نظره موافق لما يقتضيه حركتها فانه اشاه ضروري في حق من لا يطلع على ما يقتضيه في ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول ميل القلبي الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك **واعلم ان من قال** بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر وواقعا صلح مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساوات فيما لا يلحق بالنظر ثم الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الاشكالين لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا منافاة ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا اثر للتجويز المذكور اصلا ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الاولى خاصة والنبا المذكور لو تم فانما يجري في دفع الشبهة عنها خاصة وشيء على تقدير ليتبنها نادرة الوقوع **الثاني** وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى المرجح لكن نمنع كونه معه لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل ان اريد انه لا ياتي مع المرجح الا بالفعل منعنا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف وهو يتوجب بواسطة الاختيار وهو يحقق الاختيار لا منافاة له بيان ذلك ان الفاعل المختار وهو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زايدة بها نتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل حيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في استناد تركه اليها عدم الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر ويتم يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن الا من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به البتة لا انه لا يتمكن منه والداعي يعتبر في صدور غير الارادة من المختار بواسطتها وفي صدورها منه لا بواسطة ونعني بالارادة العزم كما هو معناها لغة وعرفا وقد فسرت به في بعض الاخبار ايضا فافعالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالدواعي شرط في صدور الارادة منا وهي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية لوجود سائر افعالنا الظاهرة او افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في تقضيها الا ترى ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة مقتضية او وحدها مقتضية لذلك فانما اسندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب فهم اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا **ذهب جماعة** الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها في قوله تعالى ام تريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله تعالى ويريد الذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود اهل الجنة فيها واهل النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعضهم انها مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك يوجب توقف الشيء على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة ليتوجه الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق الفعل الاختياري فممنوع بل **الوجه ان يعرف**

بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل عالما بفعله شاعرا به على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل في صدوره عنه الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان لم يرد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية التي تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها على امور اخر ايضا كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف كل فعل اختياري عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فمنشؤها من ادراك الفاعل بحال الفعل بحسب ما فيه من الملكات والاحوال المستندين من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر ترجع سلسلة استنادها الى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بسهولة اما لضعفها في نفسها او لمعارضتها بدواع اخر قريبة منها في القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فمنع الارادة او الفعل على حسبها اختياري اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها وان كان لا يفعل الا بتقليبين النفس عند عدم وجود دواعيه اذا ثبت تمام ان المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر المختار وان الداعي المعتبر والارادة شرط في انضمامه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الارادة **واما عدم الموانع** المجامعة للاختيار فداخل في اعتبار البقاء اذ الداعي المعتبر الجامع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم عن المنع تماما فظهر ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وان وجوبها باختياره وقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره بل يستلزمها ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة لا انه ينافيه وقد اشير الى الامر الاول من جزئي ان الافعال على حسب الدواعي في قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته وقوله تعالى ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثاني من بقاء القدرة والاختيار معها بقوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان وقوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل والترك وان علمنا باستحالة احدهما من جهة الاختيار **واذا عرفت** ذلك اتضح عندك معنى قوله لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فان كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد بايجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي او الكسبي يوجب نفي تفويض الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره يوجب نفي اجباره عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تعالى له عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار يوجب نفي الجبر لاستنادها الى قدرتها المخلوقة فيه ومما ذكرنا ينقطع الاشكال عن قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء فان شرح صدره تعالى لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجب لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذلك تضييقه لصدر من اراد اضلاله من تلك الالطاف الموجب لحصول دواعي الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والاضلال اليه تعالى في هذه الاية وغيرها وكذلك نسب الاغواء اليه في قوله تعالى حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه يدعوهم الى الضلال ويعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله وضلوا عن سواء السبيل باعتبار اختيارهم للضلالة واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يندفع الاشكال عن قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقد ورد عنهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيته تعالى وارادته وتقديره وقضائه وامضائه المسند كل لاحق منها الى سابقه كما ورد في بعض النصوص انما تجري على حسب استعداد القابل لها ايتاء كل ذي حق حقه لان ذلك مقتضى قدرته الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ ليس ظاهر المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيته تعالى ايمانهم جبرا كما ذكره بعضهم فان ذلك غير متعين بل مشاكل لظاهر الفعل باطل المعنى والله اعلم انه تعالى لو شاء ايمانهم باختيارهم بذلك بان اوجد فيهم دواعي الايمان وسلب عنهم الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان لامنوا وانما لم يشأ ذلك في حقهم لعدم استعدادهم وانتفاء اهليتهم فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بحالهم فاثروا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تعالى امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل واما الاعتذار الذي حكاه الله تعالى عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء الاية فقد اتضح مما حققناه انه مغالطة فاسدة ومعذرة داحضة كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيته تعالى

ذلك في حقهم او على ترك الطاعة والايمان عند عدم مشيته تعالى ذلك منهم فجوابه تمام واوضح فان المشية انما اقتضت صدور ذلك منهم بطريق الاختيار فكيف تصدر منهم بطريق الاضطرار المخالفة لمقتضاها بل ان المشية في الافعال الاختيارية انما هو امضاء ما تقتضيه العلة باحداث اسبابه ومقدماته اللايقة بها الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه في قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشية لما اقتضت صدور الشرك وشبهه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك او لا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية بان من يصدر عنه القبايح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه واختياره واسناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيته تعالى لصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى اياهم عنه فان مرجع الاول الى احداث المقدمات المقتضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في الصنع والثاني الى بيان ان الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم **واما الجواب** عن الوجه الثاني فيما مر من الاجوبة الثلثة المتقدمة من انه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافي وقوع التكليف وما يتبعه المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله تعالى لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق مضافا الى جواب رابع به تنحل الشبهة وتفصيله ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه مما يوضح ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله اصلا كانت افعاله صادرة عنه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له لا الى تاثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به وزوال اختياره عنه والا لزم مثله في العلم المتاخر مع استحالة تاثير اللاحق في السابق بل نقول بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعلق ذلك العلم بافعاله كحاله حال عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك بترطيب الماء واحراق النار واضاءة الشمس فهل تجوز ان لا يكون علمك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك بذلك مما لا اثر له في ترتب تلك الاثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلق به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان الثاني من المنافاة الذاتي بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الاخر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتي ما هو الظاهر عنه من كونه مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم لا في حد نفسه ولا بما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فمسلم لكنه لا يدل على نفي الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في رفع الشبهة الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تخلف علم العالم بما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة تعلق علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تعالى قدرة على قلب علمه تعالى جهلا وهو مح وذلك لانا نلتزم بان القدرة على قلب علمه تعالى جهلا لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم **وتوضيحه** انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختياري على وجه من وقوعه عن الفاعل على وجه الاختيار ومح فيرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما علمه تعالى منه ليس قدرته على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة فقدرته عليه محققة لعلمه تعالى بفعله على وجه لا ينافيه له وانما يلزم القلب في اصل خلاف ما علمه تعالى لكنه مح فاتضح ان استحالة قلب علمه تعالى جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع منك بقدرتك لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علمه فانت قادر في نفسك على خلاف ما علمه لكنه مح في حقه ان يعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فعل من افعاله تعالى وكما ان علمه تعالى محيط بافعاله محيط بما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية لا يقال هناك معلومان وقوع الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني والعلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كان ممتنع التحقق فيمتنع العلم به لانا نقول المعلوم الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من اثار القدرة وجهة من جهاتها فلا يستقل عنها فيرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباثرها المترتب عليها **واعلم ان ما ذكرنا** من منع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادته على ذاته تعالى ودو

البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان التزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول هذا القول انتهى **اقول** ما زعمه من عجز العقلاء من الجواب عن رد شبهته فناشئ عن فرط قصوره وضعف شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب واما المذهب الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن فرياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن خواص الكاظم عليه السلام فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا **واما على القول** بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله فلا يمتنع اسناد الافعال اليه لا يستلزم منع اسنادها الى الذات بل الوجه ان يقال اسناد الافعال الى العلم كاسنادها الى الذات فكما ان اسنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة الاولى فكذلك اسنادها الى العلم فان الاسنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة **واعلم ان** قضية القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجود الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قوله عليه السلام عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضيته بساطة الذات ان يكون علمه بشيء عين علمه باخر والا لزم تركب الذات وكما ان قدرته تعالى عين ذاته بلا توقف بناء على تقرر المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قدر وكان المقدور ممكنا كذلك علم وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم **وبالجملة** فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا وانما قربها من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد المعلوم ربما ينبه الغافل ان لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على حد الافعال لا كما فهمه بعض القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من خالق غير الله وقال تعالى الله خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما يقال من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى اقداره على ذلك لانه يوجب استعانته تعالى ببعض مخلوقاته على خلق بعض اخر وهو باطل كما تقرر بل المعنى انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلف المعلومات والمقدورات في حد ذواتها وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف ارادتهم واختلافها ناشئ من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشأ هذا الاختلاف امران **الاول** اختلاف ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل او القبيح وانما هي مسهلة لصدورهما عنهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين يأتي عند اجتماع الشرايط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين يأتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات الرذيلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من الطينتين يأتي بما يناسبهما من الافعال كما مر باختياره وعلى هذا البيان ينزل ما ورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت عليهم السلام ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد انه يدخل النار باعماله التي تصدر عنه باختياره واما وجود البغض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه لما تمكن من رفعه وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في سائر الاخلاق الرذيلة التي توجد في سائر المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم بطريق الاضطرار الا انهم قد تمكنوا من رفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في رفعها فيجرد نفسه عنها وكما ان الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكما ان صاحب الاخلاق الرذيلة مامور بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة عليها متوجه عليها ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا في ترك ازالتها الا انه غير معذور في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره اليه ثم **المراد باستعداد الذوات** ما يفاض عليها من الملكات قابليتها من جهة كونها تلك الذوات لاهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاسناد هذا الاستعداد الى الذات كاسناد الفردية الى الثلثة والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعدادات وكانت الحكمة قاضية بايجادها اوجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد اذ كل شيء عنده بمقدار

٢٢٠ ذاتيكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او الماهية اذ على الاول يكون الوجود
الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لاضافة ملكاته عليه وعلى الثاني يكون الماهية الخاصة كذلك وهذا النوع من الاستعداد
ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاولي الثاني لحصول الادراكات والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال و
يرجع سلسلة استنادها الى الاستعداد الذاتي ويعرف بعض الكلام في هذا المقام في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد
الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار اليها في قوله تعالى انهم فتية امنوا بربهم
وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقويهم وقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت واما قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق و
العصيان فيمكن ان يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد او الاستعداد الذاتي وكذلك من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه
المشار اليها في قوله تعالى ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى و
اشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى جعلنا قلوبهم قاسية وقوله تعالى جعلنا بينك وبين الذين
لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالاخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك واما ما اشير اليه في قوله ولقد ذرأنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فالظاهر ان
منشأه الاستعداد الذاتي وقد علم ان الدواعي وما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان كانت
شرايط لصدور الافعال من النفس الا انها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان
منها معدا لصدور الخير يسمى انعام العبد بدون اعطائه ما يعاضده توفيقا وهو تفضل منه تعالى على العبد ابدا على قدر المعتبر في صحة تكليفه بما
يصدر منه من الطاعة وعمل الخير وقد يسمى تأييدا وهداية قال الله تعالى وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح القدس و
قال لنبيه صلى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص الاهلية بهم كما يدل عليه برهان الحكمة و
امتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه باختلاف مراتب الاهلية كما
قال تعالى في حق انبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملئكته وما منا الا له مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر
يسمى خطا بعدون الانعام عليه بما يعاضده خذلانا واستدراجا قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما و
وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تعالى حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت
بحالها لم يصدر منها باختيارها الا القبائح والمعاصي وان انعم عليها بما يعاضدها دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال تعالى
لنبيه صلى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق ع لعمرو بن
حريث حين عرض عليه دينه فاقره عليه لا تقل اني هديت نفسي بل الله هداك ويتفرع على ذلك ظاهر قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن
الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وان كان الكل منه تعالى باعتبار وقوعه بمشيته وقضائه كما قال تعالى قبل ذلك قل كل من عند الله ولا
ينافي تعميم الاية لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صدر الاية بمعنى الرخاء والشدة والرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية
لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي صلى وذلك لما تقرر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى
مساعدة بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك تبين عندك انه تعالى اولى بحسنات العبد من العبد وان العبد اولى بسيئاته منه تعالى كما ورد في
الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقايص والشرور
فاذا قوي جانب الوجود وغلب على الماهية غلب اثاره على اثارها على حسب تبيينه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تعالى لانه بفعله
فهو اولى به وباثاره كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانها حقيقته وذاته فهو اولى بها وباثارها الثاني يطلق الاستطاعة في حقنا
تارة على الاستطاعة المقارنة المتعلقة بها من الفعل او الترك وهذه استطاعة تامة فعلية مقارنة للاثر زمانا متقدمة رتبة
عليه كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل والترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها
على حصول امور غير حاصلة وشيء غير مستطاعة للعبد ان كان التقدير حصولها كفاية وبقاء ما كان حاصلا من
الالة وشرايطها الحاصلة وحيث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والعبد في هذه الاستطاعة يتأتى اليه نسبة الفعل والترك
بخلافه في الاستطاعة السابقة فانه لا يتمكن بها الا على ما اودعه بها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق الاستطاعة على ما يعم

القسمين

القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية ورد في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غير
ما فعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت
الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوا لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد
الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث مقتضى البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان لا يصدر منه تعالى من
خلقه لشيء او ترك خلقه لشيء الا ويكون الا لحكمة مرجحة وجهة محسنة فانه لا يصدر منه تعالى الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل يكفي ثبوتها
اجمالا وان خفيت تفاصيله على مدارك عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض حكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك
بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة وهي ان الكافر اذا كانت مستعدة
لصدور الكفر والطغيان منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا للخلود في النار
وميلها الى البقاء في العذاب المستدام فاي فايدة في خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون عدم مثل هذا الذات
على وجودها ويرجحونه عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بقبائح اعماله الا ان فوزه بعد ذلك
بالنعم الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تعالى للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده وان كان متمكنا
من الايمان والفوز بثمراته من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه اليه لكون ذاته مقتضية لاختيار الكفر بعد تمام الحجة عليه والوقوع في العذاب
الابدي لا يصير رجحان الوجود قبيحا في حقه بل الانكار انما يتوجه عليه في صدور مقتضيات العذاب منه لاستناده الى اختياره وقدرته وترجيح الفعل
عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده بمعنى ان موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدمة كان اولى لها
من كونها موجودة وكذا الحال في كل تكليف لا يلزم المكلف بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره عنه اولى من عدمه والحكم
الداعية اليه بالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يتم خلق الكافر على منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث
تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستعد له من الفوز باجر الصبر على المشاقة وتحمل كلفة المجاهدة
وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر بظاهرها ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة
المذكورة على نفي الحسن والقبح لا يرد على الجبائية لان اللازم والاتفاقي قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظاهر لان اللازم والاتفاقي اذا
لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم
اعلم ان الدليل المذكور لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان لحوقهما للافعال هل هو
لذواتها او لصفات لازمة لها او صفة في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان و
من هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الرذيلة
كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما وتاديبا وقتل النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات تشهيا
وتداويا الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم ان الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية
يريدون به ان الحسن والقبح مستندان الى ماهية الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانهما لصفات لازمة يريدون انهما مستندان الى صفات
غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سيأتي ايراده ويؤكد ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم
اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار وقوعه له تعالى وللصنم بان مورد النهي تعظيم الصنم وهو
خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول في السنة اهل الميزان فليس مرادا هنا قطعا اذ لا يذهب
وهم الى ان الحسن والقبح جزء من ماهية الفعل او تمام حقيقته فلا يتوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة
بالجهات الخاصة اعني الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التأديب والقبح ذاتيا للطم المقيد بكونه على وجه
التعذيب وهكذا ومنه يظهر توجيه القول بانهما لصفات لازمة للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بجعلهم التاديب والتعذيب جهتين
تعليليتين لحسن اللطم وقبحه فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا يخرج مقالة
القائلين بالذاتية وبالوصف اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول نقله عنهم في المقام وغيره كما عرفت
وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب فلا نعول اذا في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل عليهم بان فعل الجوارح
منحصر في الحركة والسكون ومع تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلف بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة
فان قلنا بان المقوم لها يخالف الحقيقة لامر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما يختلفان في الذات كانت الحركة جنسا لما تحتها من

الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون منشأ التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او القبح وكذلك الحال في السكون وفيما يترتب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع صنف آخر من نوعه فلا يصح ان يخالف حكمه لحكم النوع لا تحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشأ الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا تؤثر فيه بناء على القول بالذاتية وجوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان مما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما يتسبب الحصول كالتاديب والتعذيب في الضرب يتيما من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع اليه جملة وما ليتم وان كان في البعض بواسطة وانها في حد انفسها حقايق متكاثرة فقضيته عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين ايضا تلك العوارض من حيث انها ما جد الوصفين ايض غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلواتية او غصبية حكم ولما تسبب له الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهران اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي في دفع الاشكال ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة ايضا بوجهين الاول انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلامتناع تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان التالي فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ نبي من باغ اذا انحصر طريق التخلص منه اليه الى غير ذلك مما لا يحصر وعليه يبتني مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان ارادوا انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا للذم كما هو المعنى المبحوث فيخالف لحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع ان ذلك يؤدي الى التكليف بما لا يمكن بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان ارادوا وصف القبح بالكلية لمضادة جهة حسن اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات علة له لو لم يمنع منه مانع لا مقتضى فيجوز له التخلف ويسقط الايراد الا انه خلاف ما فهم القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا او لنالي ثم بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخ اما ان يكون صادقا او كاذبا على التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما على تقدير صدقه فلحسنه من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فيقبح ما يستلزمه لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما في القول المتصف باحدهما وهما متنافيان اما لان القبح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المتنافيين فيه هو المقصد بالتالي واما بطلانه فواضح وقد يقرر باجتماع المتناقضين في كلام الغد لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق قبيحا من حيث استلزامه لكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح ما لم يكن علة اندفع الاشكال الثلاثة الاول وبقي الاشكال على التقرير الاخير وهو كاف في الابطال وجوابه يتحيل ان الايراد المذكور اما مشترك الورود على غيرهم ومشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانهما لصفة لازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احد الصفتين غيره ماخوذا مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايض وضعفه ظاهر اذ للقائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لكان التدافع بين الجهتين ان كان لا يرى مجالا لاحدهما والاتقين عنده ترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ لا نسلم عنده من الصفات اللازمة بالحسن الصدق وقبح الكذب عنده بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فالحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط القيد والمجموع المركب وكلاهما محال اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين اذ لا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد وعلى واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب هو بناء في تعلق القبح بجزء في ضمن مركب آخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره مع ان احد الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا

يستقيم اسناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين بانهما لصفة لازمة فصل ومما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمحال وقد اختلفوا فيه الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فمنع في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه اما اذا استند الامتناع الى ارادته فمع بقاء التمكن على الفعل فلا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب به لنا ان التكليف بالمحال قبيح بالضرورة فيمتنع صدوره منه تعالى اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعيبون طلب المحال واقتضائه لغوا وينسبون فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تعالى وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال مطلقا انه تعالى كلف الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره فيمتنع الجهل في علمه تعالى وانه تعالى كلفنا بالحسب بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مع ان من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله انه لا يؤمن فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه لا مانع منه الا قبحه العقلي وقد مر نفيه والجواب اما عن الاول فبان علمه وارادته تعالى بان الكافر ان كان بمعنى عدم رضاه به فمسلم كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا ينافي كونه اختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثاني فبان علمه تعالى وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في زمن سابق بانه لا يؤمن في زمن لا حق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها الى غير ذلك واما عن الرابع فبما مر واحتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصوره وقوعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصوله تصور للشيء على خلاف هيئته وهو ممتنع ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره مثبتا لا مط والذي يلزم من ذلك ان كان تصوره منفيا لا مط فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل مما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقال مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان لا يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال فمسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به الموضح فهم كيف وهذا المفهوم حاصل او يقف حصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال والخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج واما الوجه الثاني فضعفه ظاهر لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا بخلاف الموجبة فانها تستدعيه ومعناه ان السالبة من حيث الصدق لا يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة اليه مطلقا بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا ويرجع ذلك الى ان انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مط كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب وهي مما يمتنع تعلقها بدون تعلق طرفيها الثالث انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم بالثبوت عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي في صحة طلبه واجاب عنه اولا بان المستحيل هو الامر الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور وفيه ان الامر الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل مرآت لملاحظته فكيف يكون المتصور الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج فالحكم على الوجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا في الذهن لا مكانه بهذا الاعتبار

بل باعتبار ما جعل مرآتا للملاحظة أعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم على الممتنع الذهني كحكمنا على الوجود الخارجي بأنه ممتنع التحقق في الذهن فإنه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآتا للملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فإن امتناع وجوده في الذهن لا ينافي امكان وجوده بوجه فيه الحاكي عنه المعرف لأحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بأن هذا أيضا حكم عليه لأن المراد أنه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وقولنا بأن الحكم على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو محال لأنه تصور للشيء على خلاف حقيقته وفيه أن تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته أي مفهومه كيف والتقدير أنه تصور لمفهومه وإنما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحقيقه به والفرق واضح جدا للفضلاء. في الحج بين ما يستند استطاعته إلى اختيار المكلف وغيره إما على منعه فيما لا يستند إلى اختيار المكلف فيعلم من حجة المنع وأما على جوازه فيما يستند استطاعته إلى اختياره فهو أنه لولا ذلك لخرج كثير من أفراد الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي باطل أما الملازمة فلأنا لو إذا توقف على مقدمات مقدورة وتركها المكلف فلا يخلو إما أن يبقى التكليف في حقه وهو التكليف بالمحال أو لا فيلزم أن لا يكون وجوب الواجب مطلقا بل مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي وأما بطلانه فواضح وأن المستند على امتناع التكليف بالمحال هو قبحه العقلي وهو لا يجري فيما إذا استند إلى اختيار العبد إذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الأول أنا نختار عدم بقاء التكليف بعد فوات القدرة ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا إن اعتبر الخروج بالنسبة إلى زمن القدرة لعدم ما يوجبه وإن اعتبر بالنسبة إلى ما بعده فهو لا يوجب أن يكون الوجوب مشروطا بل بقاؤه مشروطا ولا إشكال عليه إذ يكفي في عصيانه واستحقاق العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف بزمن ترك الواجب وبيان ذلك أن الأفعال التي تتولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار بأسرها مستندة إلى اختيار الفاعل الذي يستند إليه الفعل الاختياري فهي اختيارية له بالنسبة إلى زمن اختياره السابق بمعنى أنه في زمن وجود الاختيار له في الفعل الذي تتولد منه كان له أن يتسبب لحصولها بفعله أو لعدمها بتركه وإن كانت اضطرارية بالنسبة إلى ما بعده من حصول ذلك الفعل الاختياري حيث أنه لا يتمكن من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا إنما يجوز أن يتعلق بها فعلا أو تركا حال وجود الاختيار وأما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة إلى زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف الذي يحقق في ذلك الزمان وإنما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة إلى ما بعد من الاختيار إذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة مثلا أو محرمة بالإيجاب السابق أو التحريم السابق كما أنها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة أو محرمة بإيجاب مقارن أو تحريم مقارن كما أنها ليست اختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة **وعن الثاني** أنه حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الآيات والأخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي وغيره وربما فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر نعم لا يقبح إيراد صورة الأمر من باب التحكم والتهكم والإهانة أو حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تعالى ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون وأما ما ورد في بعض الأخبار من أن من كذب في رؤياه متعمدا كلفه الله يوم القيامة أن يعقد شعيرة وهو بعاقد فالظاهر أن التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص من عقوبة تلك المعصية أو للتنبيه على العجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل أن يكون عند التكليف متمكنا من عقدها لكنه لا يفعله لصعوبته عليه حتى أنه يستسهل العقوبة بالنسبة إليه ولعله من ذلك وأمثاله نشأ توهم من توهم **نفي التكليف** بالمحال نعم من المذاهب والأديان وأما التكليف بما فيه عسر وحرج فمنفي في شريعتنا ويدل عليه بعد الإجماع قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة إلى غير ذلك من الآيات والأخبار وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية أنه تعالى لم يكلف هذه الأمة بالتكاليف الشاقة وإنما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي إلى العسر والحرج بالنسبة إلى أكثر موارده وأغلب أفراده مرتفع عنا من أصله حتى بالنسبة إلى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج إذا ناط الحكم بصورة تحقق العسر والحرج مؤدية أيضا إلى العسر والحرج ألا ترى أنه لو حرم علينا الأكل أو الشرب أو النظر أو النوم أو الكلام أو المشي وما أشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج لأدى إلى العسر والحرج وأما الأحكام التي لا تؤدي إلى ذلك إلا نادرا فينتفي منها مقصورا على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج مقدرا بما يندفع به الضرورة كأكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد وما أشبه ذلك فلا يتعدى إلى غيرها ولا فيها إلى ما يزيد على قدر الضرورة إذا ناط دفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة موارده قال جل شأنه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وقال تعالى ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم ثم إنه لما كان المستفاد من الأدلة والأخبار

المتعلقة

المتعلقة بالمقام أن القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من مواردها ليتم المنة على هذه الأمة من بين الأمم برفع الإصر عنهم كما سبق التنبيه عليه فربما يوجه الإشكال عليها بالاعتبار أن جملة من الأعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها ودفعها فمنها **الجهاد** وهو من أشق الأعمال لما فيه من تحمل الجروح وإتلاف النفوس والأموال ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب أن المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على أغلب الأنام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا أو إثباتا ولا ريب أن الاقتحام في الحروب مما يستسهله ويتعاطاه أكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله أو من ينتسب إليهم من أهله وعشيرته أو لتشييد ركن من يصله ببعض العطايا أو ينعم عليه ببعض الهدايا إذ لا يخالفه في إهلاك من يعاديه ولا ريب أن هذه الدواعي متحققة في نفس المؤمن بالنسبة إلى جهاد الكفار مع ما له فيه من رجاء الفوز بعظيم الأجر جسيم الذخر فينبغي أن يكون في حقه أسهل وكذا الحال في وجوب المدافعة عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام وتحمل ما يوجبه لهما من الأعداء من الطعن والنبل وغير ذلك وإن علم بأدائه إلى التلف كما فعله أصحاب الحسين أعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا **ويمكن أن يقال** تخلف قيد العسر والحرج لخلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل ترتب فعل عسر بعد سهلا بالنسبة إلى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة وربما يعد ما دونه عسرا بالنسبة إلى قلة ما يترتب عليه من المصالح الأخروية الراجعة إلى العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده وحوائجه لو أمر بمسيرة أيام لتحصيل ما لديه كعشرة دراهم مثلا يكون في نفسه لا محيصا في العرف للدراهم وتضييقا على العبد ولو أمره بمسيرة أيام لتحصيل أموال كثيرة له لم يعد حرجا وتضييقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام بحاجات الأعمال والتحرز عن قبائحها فإذا قل حسن الفعل أو الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة الاختيار كان التكليف به حرجا إذا كمل حسنه وتناهى فيه لم يكن الأمر به حرجا وإن صعب على المكلف ويشكل بأن مصالح الامتثال للأوامر تعبدية ونواهيه بأسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول إلى الدرجات العالية بل أقل تلك المثوبات أعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي أن يستسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى أثر للقاعدة المسطورة وهو مخالف للآيات المذكورة ويمكن دفعه بأن تلك المثوبات وإن كانت في نفسها جليلة إلا أن أكثر العباد لحجبهم عنها وضعف يقينهم بجامع غلبة حب العاجل عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة أعمال شاقة عرية عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة أعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على إطفاء نائرة القوة الغضبية المنبعثة من العداوات الدينية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فإن الأمر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيد ما ذكرنا أن الشارع قد أباح لهم كثيرا من المحرمات عند خوف الضرر اليسير كتناول الماء المتنجس عند خوف حمى يوم مثلا بتركه ولم يبح بمثل ذلك الزنا لا سيما بالمحارم كالأم والأخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وإن شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون أشق من إتلاف النفس ولهذا كان بعض الكفار يمكن نفسه للقتل بعد الأسر ولا يختار الإسلام ليسلم منه ولولا صعوبة الإسلام عليه من جهة حمية الجاهلية عليه بحيث يستسهل منه الموت مع ظهور ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما أصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم وقال بعض أهل النفاق النار ولا العار وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من تناهى في البخل وشح النفس فإنه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ووسع الله بهيئة الوجوب في حقه **والجواب** أن المشقة الناشئة من جهة خباثة الأخلاق ورذالتها غير معتبرة في المقام وإنما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن أو صعوبة العمل في نفسه لأن هذا هو المتبادر من أدلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الأمرين ظاهرة فإن المشقة في الأول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يتجه أن بقاء التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج ألا ترى أن السلطان لو ألزم من تناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وإن شق على المعطي لبخله مشقة لا يتحمل مثلها عادة **ومن هذا البيان** يظهر وجه نقض خرج عن تكليف من يشق عليه الجهاد فإن منشأه غلبة صفة الجبن عليه من صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها تمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما مع ما فيهما من المشقة الشديدة بل هذه المشقة أشق من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع أنه يحكم بسقوط وجوبه إذا كانت مشقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا الوجه خير المكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا إن وجب عليه **والجواب** أن المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا إليهم بسوء اختيارهم ومن هنا يتجه أن يقال بوجوب الغسل في البرد المذكور إذا استند إلى تعمد المكلف سببه بعد حلول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه بمرض أو موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم إلقاء النفس في التهلكة في غير ما استثني ثم الظاهر أن نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الأمم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم وقوله جل شأنه ربنا

تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وظاهرهما ورد من ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض لا ينافي ذلك لانهم كانوا ابسط مناجمتا اثم قوه فيخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة مع ما ورد في حديث المعراج من قول موسى ع لنبينا عليه الصلوة ان امتك لا تطيق ذلك فيشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاخبار ان تلك التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة وليس في الرواية على تقدير مثلها ما يدل على طاقة غير امته ص لذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم ذلك كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مما غالبا للقيام بوظايف الصلوة الكثيرة بخلاف بعض الامم السابقة فان الرهبانية و العزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم اصبر على الشدائد والبلاء وذلك لا ينافي المقصود ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لا انهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها الا انه لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرايع ايضا الا ان يفرق بشيوع الابتلاء بموردهما في تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وندرة موردها بالنسبة الى شريعتنا واختصاصه بنادر من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج قاعدة التحسين والتقبيح اما على ما نختاره في ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلجواز ان يتجرد ما يشتمل عليه عنهما اذ اعلم ان الظاهر من ادلة نفي العسر والحرج انتفاؤهما في التكاليف الاصلية والعارضية باسباب سايغة فلا يتعلق النذر وشبهه بما يشتمل عليهما حتى لو خصص مورده به لم ينعقد على الظاهر وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كالمولى فليس له اجبار مملوكه بما فيه عسر و حرج ان كان مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان نفي الحرج الضيق مختص بالايجاب والتحريم دون الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب اذا رخص الخالقه ولهذا لا يحرم صوم الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعا وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل هذه درجة المتقين ومرتبة الزاهدين لا يسع القيام به الا الاوحدي من الناس بل الظاهر عدم جريانه في الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض افراده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب التعييني على مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعييني وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطراري خال عن المشقة كالغسل في البرد الشديد مع امن الضرر وابقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند علمائنا دليل عليه فيهما من ان زوال الجنس ويحتاج ابانته في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن الجميع الحكمة القاضية بوجوب الفعل الحكمة القاضية بنفي الحرج وهو الاقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل دخول وقت الواجب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعده

فصل ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة مما ليس بعقل فخرج بقيد الشرع ما جعله غيره وبقولنا في الشريعة ما جعله في غيره كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا فيها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله الشارع في الشريعة وليس بحكم وعرف في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده في الشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات وبافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بهما ومن منع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم وليتم مدبرين والله خلقكم وما تعملون فانه لا فرق في ذلك بين ان يجعل ما مصدرية او يجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالقيد الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرد حده بدخول ذلك فيه وانتصر له العضدي باعتبار الحيثية في المكلفين وقرب النقض في الاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدي في دفع فساد ما توجه النقض عليه بالاية الاخرى ومثل انهم كانوا قوما فاسقين وبخروج الاحكام الوضعية عنه ان المراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية ويبقى الاباحة وهي المرادة بالتخيير وتندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي ص خاصة كتسع المعرة فيها لخروجه لعدم عمومها المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرأة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال

المكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يأتي لذلك كما مر وحينئذ فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا قرينة عليه ورد الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل الصبي وفساده وندبية الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا لتوجه شيء من الخطابات التكليفية اليه فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب عدم توجه تكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينافي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسيأتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات ان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا انها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاولوية واللزوم ولو شئنا فلا اشكال وعليه تقسيم هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او يؤول الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر واما الحكم الوضعي فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس بمعتمد لخروج كثير من احكام الوضع عنها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبنوة الى غير ذلك ثم ينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه للفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح النقيض او بدونه وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وبسببية عدمهما لسقوطه وبصحة العمل الموقع على الوجه الذي امر به بلا مخالفة او غير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررناه في التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي الذي لا حسن في تركه وفعله

فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار اخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين **الاول** وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرع ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع ايضا على حسب مقتضاها من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء وبعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته مثلا او استحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل **الثاني** ان يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوبه او حرمته مثلا حكم اصلا لا موافقا ولا مخالفا وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم واسنا على هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عند هذا القائل مثل الحكم العقل بخلاف العكس **المقام الثاني** ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه مطلقا غير موقوف على دلالة سمعي عليه فالنزاع في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس **ولا يذهب عليك** ان النزاع على التحرير الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل مما يبتني على قاعدة التحسين و التقبيح وما لا يبتني عليها وعلى التحرير الاول يختص بالقسم الاول ويمكن تحرير النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق لما صدع عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه واودعها النبي ص عند اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين او لا **اقول** ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الثاني اعني ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة النقل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين **الاول** ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امر به فهاهنا

من الشريعة ولا التنافي ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبيته ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين منفصل الفساد اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر مغاير للارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل المطلوبية ان كان ظنيا فلا معنى لعد تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز المخالفة له هذا ان اعتبر التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول انه لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه مقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمعارضة جهة اخرى في نفس التكليف اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث ومما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة في الظاهر وعدم ما يدل على عدمها في الواقع فلنا في المقام الاول وجوه لنا على اولها امور الاول ان حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق عليه من حيث انه فاعله المدح في نظره استخبارا لامر العبد واظهارا لحالة عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين اولا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابرهيم عم فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معتبرة وان لم يدركه عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هو هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان **اقول** اما الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط **اما الاول** فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر والتكليف فان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لا يقال موافقة التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل الجهة على بقية جهاته ومصلحته لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فيطلق لكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك او لا جهة مقتضية لاحدهما لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها تلك الجهات المذكورة والا لدار **فان قلت** المراد بجهات الفعل ما يعمها وجهات التكليف ايضا لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه **قلت** حسن التكليف ح لا يقتضي حسن الفعل بالعقل الا بواسطة صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر **فان قيل** التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يتحقق الاختبار فالمقصود بتلك التكاليف حقيقة انما هو امتثالها ولا دور لان وجود المامور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المامور به اعني الفعل المقصود به موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب تحصيل الحاصل اما بحسب التعقل فهما متلازمان لانهما متضايفان وهو واضح وح فنقيضه القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كذلك ضرورة ان امتثال اوامره تع ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فعلا فيتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة **واما الثاني** فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب بالامر اعني المامور به كما تقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابرهيم عم لم يؤمر بالامتحان كيف والامتحان من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور او لم يفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وانه راجع منع عدم مساعدة سياق الاية عليه مما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى **واما الثالث** فلان

تخصيص

تخصيص فعل بالامتحان دون فعل لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتاتى به الامتحان على القدر المقصود وهو تدبير مطلوب ومشقة الفعل وكلفته المراعى باستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك تخير في تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير او نقول لابد من سبق البعض بالذكر فيستغني به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لما قرره اولا من ان حسن التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف منه تع لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا حق لا ينافي ما قررناه **الثاني** التكاليف التي ترد مورد التقية اذا لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعها في حقه تع بل وفي حق النبي صلعم ايض فان تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف او المكلف عن كائدة الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتدائي وظاهر انه بعلة التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يطرح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة على التكليف وليس للتكليف هناك باعث الا المصلحة كما تقدم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف كالاختبار دون العمل وليس التكليف حينئذ صوريا محضا مجردا عن ارادة المعنى لبعده عن عن ظاهر الاستعمال مع ان التكليف في الحقيقة على حسب مودى تلك الالفاظ عند جهل السامع بحالها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها مع التجرد عن معانيها مع صحة ارادتها نعم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه تع او مع تكاليف النبي صلعم ولا يتطرق التقية هناك **الثالث** ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب عن الاختلاط حيث ثبتها الشارع وشرايطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم الانتساب بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبرا او مجردا عن الانزال والغائب عنها زوجها او المتروك وطيها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم او الظن بعدم الانتساب عند الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة لحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس والالتباس كذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كمال المحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف بحسن الفعل في الموارد التي تجرد عن الحكمة من جهة التكليف لا من جهة حسن التكليف من جهته والا لدار ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ تجويز الفعل بذلك ينافي حكمه بالملازمة **فان قلت** يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها مما قد تتخلف عن موردها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كحجية العمل بخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتفع وملكية اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب بحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف بها من جهته **قلت** ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لنفسه غيري بالنظر الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان وليس فيه منافاة لما ذكرناه **الرابع** الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة رفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل ما يحسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه **الخامس** الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف المرتبة تترتب الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط **السادس** ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن صفة الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي ورجحانها مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان تكون واجبا عقليا مطلقا او بشرط الامر

بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود واما على الحكم الاول فالحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل **ولنا على الثانية** انه اذا حسن التكليف ورجح وجب صدوره منه تعالى لان علمه وحكمته وغناه وقدرته تنافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان رجحانه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدور ينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب صنفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه كالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من الجهات **ولنا على المقام الثاني** ان احتمال كون التكليف وحسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في اعمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط لما ستبينه من بطلان ما تمسك به الخصم عليه فيبقى دليل صالح له سوى ويدل عليه ظاهر قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها لا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه على الظاهر ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الاترى ان من علم بوجود السم في احد الانائين فتجرى على شرب احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان تبين له بعد ذلك ان الذي تناوله لا سم فيه ومن فتح هذا القسم الى القسم الثاني وجعل له ادلته ومن **هذا الباب حكم العقل** بحرمة قتل الكافر والزاني بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك مما حققناه انتفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام الفعلي او ندبا والنهي عن الواجب الفعلي او تنزيها او ندبا او لجلبه او كراهة تحريمها او بالعكس والتكليف باحد الاحكام الاربعة في مباحها او باحدها مما لا يقبح العقل او حلا في الواقعة التي حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام **اما القسمان الاولان** فلا ريب في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي ومما يدل عليه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب العقلي والامر بالمرجوح العقلي بكلا نوعيهما اما البواقي فحمله وان كانت قضية ما قررنا وقوع بعضها **حجة القول بالملازمة امور الاول** الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله وبعضها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله لا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين لم واضح هذا محصل كلامه وانت خبير بانه على ما ينبغي لقصور عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وتمام مقاله وضوح الحكم بكل من الامرين على ما يقتضيه العنوان بل الوجه ان يقول كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما هو حسن عنده انه حسن عند الله ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الله ومبغوض له وهذا كما ترى انما يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو واف باثبات المطلوب ثم **والجواب** عنه واضح مما مر لانا لا نسلم ان العقل يدرك موافقة حكم الله وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل من حيث يدرك انتفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو اجمالا كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل **الثاني** اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام وسائر ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا تراهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل والى ما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله حيث فسروا اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية حتى يقصد بها

انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود **والجواب** عن هذا البيان انه لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما تبين من بياننا المتقدم نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا **الثالث** لا ريب في ان العقل بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله والتكره ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية في ذات العقل بل ذلك شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على ما عليه في نفس الامر وتنزه عن الاغراض والدواعي الفاسدة واستقام في ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستكراهه له ولا نعني بالحكم الشرعي الا استحباب الشارع للشيء المنقسم الى استحباب الجائي وندبي واستكراهه المنقسم الى استكراه تحريمي وتنزيهي فاستقلاله بادراك احد الامرين يوجب استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة عن ارادة الترك منه **والجواب** ظهر مما مر فانا لا نسلم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما يسلم ذلك فيمن ليس له سلطان المالكية ولا تملك المجازاة بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من خالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل ونهيه بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعي في احكامه الحكم التي تناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها في القيام بوظائف السلطنة فقد يتوقف نظام السياسة على رفع التكليف الى امد معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف وعلى اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه اوفق من اهمال الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقتضي مقام السياسة اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي يحسن اختياره بها وان تجردت في نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضي منعه عن تناول بعض المآكل اللذيذة المباحة عقلا المجازاة له على بعض اعماله القبيحة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكامه **الرابع** الامر بالقبيح قبيح عند العقل كالنهي عن الحسن فيمتنع صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان الا انه لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن القبيح لتتم الملازمة لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص واقعة جعل اصلا **لا انا نقول** هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والآثار من ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا بعينه لنبيه وبينه النبي لاوصيائه فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن القصاص دفع ذلك ايضا مما مر في الدليل السابق الا انه يخل بعد تمامه وبوجه عنه ايضا ظاهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت **الخامس** الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه وعدل الافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضية تعلق الامر به عدم انفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء والمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي الشرعي ولو عممنا الالفاظ الثلاثة الى الترك لدل كل من الفقرتين على كل من الحكمين وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلي محرم شرعا او عمم الفواحش الى الترك دل على ان كل واجب عقلي واجب شرعا فهذه الاية دلالة على حصر المحرمات الشرعية في القبائح العقلية وقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبيح العقلي وقضية الامر بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض الافاضل المتاخرين موضع الاستدلال بهذه الاية قوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال بها ان الطيب ما حسن فعله والخبيث ما قبح فعله فيستفاد منه تحليله كل حسن وتحريمه كل قبيح وقوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر **والجواب** من **وجهين الاول** ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الاية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم لتنزيل اللفظ على معناه المتبادر الظاهر سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس ولا دلالة لها ايضا على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظاهر في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فان حملا على ظاهرهما دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن الواجب فمع كونه احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثاني وبهذا يظهر الكلام في بقية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظاهر منهما لم يتناول الاية حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهي بغير القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الاية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله تعالى يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم

الخبائث ضعيف لانه ظاهر في تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على ما
الحكم الشرعي للجهة العقلية مع ان هذه الاية وردت بيانا لاوصاف نبينا صلى الله عليه وآله كما يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى ساير الشرايع واما الاية
الرابعة فمع ورود بعض المناقشات المتقدمة فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود و
هذا الاحتمال ربما يتاتى في الاية الثالثة ايضا ومما يظهر وجه المناقشة في الاية الاخيرة **الثاني** ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصد
كما هو الظاهر من سياقها بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما يثبت بها ما ادعيناه من الملازمة الظاهرية دون الواقعية
فان العام اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله **الثالث** الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل مما يثاب به ويعاقب
به وعلى ان العقل مما يكتسب به الجنان وذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب والعقاب لا يستحقان
بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية وان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا تعلق
لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى لحجج المنكرين للملازمة ايضا بوجوه **الاول** قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي
التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة والجواب اما اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب
والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره
تعالى بالعدم وفيه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق بهما العقاب تركا او فعلا كما
هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضا قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه التجاء الى اختراع هذا المعنى هنا تفصيا عن الاشكال
المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغاير حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز العقاب مع انه داخل في نوع الحرام
قطعا **الثاني** ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي واخباره
تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة **والجواب** عنه ظ مما مر لانه ان اريد
ان الواجب الشرعي او الحرام ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل ويجوز ترتبه عليه فهو كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم
لكن لا نسلم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغاير فاستحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي
عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على عباده **واما ثانيا** فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه
بعدها اذ لا ريب ان المقصد بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظ ان البعثة
متحققة في حقهم مع وصول كثير من الاحكام اليهم تفصيلا او وصول البيان اجمالا مستفادا مما دل على ان ما من واقعة الا ولها حكم مخزون
عند اهله فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب انه يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الصدر
الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا يدل على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء من الاحكام
واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة واتمام الحجة واكمالها
فتكون مسوقة لبيان غير حد استحقاقهم وتناهيهم في العتو لا انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه
خروجا عن الظ واما ما توهم من ان المراد ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وتبليغه اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام العقل
ببيان التفصيلي فمجرد احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظ الاطلاق فان
ان استبعد ذلك من حيث ان لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام التي يستقل العقل بها التبليغ غيرها من الاحكام اذ فعناه بانه لا ريب في ان
العقل فيما يستقل به مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو في غيره لاستيناسه بالشرع في الجملة وعلمه بانه تعالى حجة له في افعاله فلا
عزو في ان يكون لمثل هذا مدخل في التعذيب على انا نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا حال الاجماع والضرورة الدينية
الكاشفة عنه فهما بمنزلة واحدة في الكشف **فان قلت** هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول او التقرير او الفعل اذ لا
بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور قلنا فالعقل ايضا كاشف عن بيانه في الجملة ولو لا وصولنا للاخبار الدالة على ان جميع الاحكام
مخزونة عند اهله اي الائمة عم باملائه وتعليمه فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان غاية ما هناك من الفرق ان الاجماع و
اخويه تكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج
تلك المدارك في الاية دون العقل **واما ثالثا** فبان الاية على بيانهم انما يقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في البواقي فلا
يقتضي نفيه فيها ولعل الخصم يخص الدعوى بهما ويتمسك في التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى **ولجاب** بعض المعاصرين عن اصل
الحجة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها وصرفها

عن ظاهرها اما بالتخصيص او بتنزيلها منزلة الغالب او بحمل بعث الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بحمل الرسول اعم من الرسول
الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظ وهو الرسول وهذا الجواب عندكم غير مستقيم
على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز
تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه
حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان
القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم
القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد
يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم
يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول
الثاني الاخبار الدالة على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك ويحيى من حي عن بينة وما دل على انه على الله بيان ما يصلح
الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة واشباههم معذورون
وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع
ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله عم كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه حصول ما لا نص فيه في المباح مط **والجواب اما عن الاول** فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت
زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين المتحقق عندنا بالاخبار المستفيضة
بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل تعمها وبيان العقل ايضا لا سيما بعد تقرير الرسل
على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحيوة على مدركات العقل قبل كمال وضوح الحجة بتاكيد السمع وهما
اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب **واما عن الثاني** والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت
التكليف بدونهما حيث يستقل بادراكه العقل ويمنع من وقوع البيان والتعريف او وصولهما مانع فيكون البيان والتعريف فيما يستقل
به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع ان بيانه تع كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه تع كونه هاديا
اياه من الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا يدل على عدم حجية مدركات
العقل لجواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام اما القصور في حد ذاتها او لعدم الفها المذكور سابقا بالشريعة و
مجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المتبادر من اعماله الاعمال المذكورة سابقا من الصوم و
الصلوة والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر ان ليس للعقل مدخل في ذلك مع ان المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور
عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل ايضا كذلك بانه اذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع
دلالة الولي اليه فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه كان عمله بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في اثبات حقيقة
الوجوب والتحريم **واما عن الرواية الاخيرة** فبان الظ منها اباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان المقتضية لغاية ورود
النهي لا يلائم ما علم وروده النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فنبنا ولما اذا ورد النهي واستكشفناه بالعقل
كما انه يتناول ما اذا ورد واستكشفنا الاباحة عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء ظاهر في الفعل النهي ظ في طلب تركه فتدل الرواية على بقا
الشيء على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن
تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه بعيد نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ فان فيها امرا او نهيا وقد يجاب بان ورود
النهي اعم من وروده بالعقل او الشرع نعم وهو بعيد لا يبعد ان يقال المفهوم منه عرفا الاشياء التي لا يستقل العقل بادراك حرمتها وهو
قريب لما ذكرناه ثم من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل
البناء فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل
النهي فدلت على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه واخرى على الانشاء على معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي
هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه **واعترض عليه** بعض المعاصرين بان المعنى الاول اي انشاء الحكم ما لم يرد فيه نهي بالمنع من الحكم بالمعنى
الشرعي اذ ليس وظيفة الامام عم بيان الموضوع مع عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى

الى ان ذلك ليس مجرد شرعي ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان ولا يستبعد ان المراد الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لان جعل الحكم مغيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى يناسب الحمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه **وفيه نظر** لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمعنى الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار وقطعا لاحتماله في نفسه المطابقة وعدمها الا بيقال فيلزم الكذب لو وقع الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا **نقول** المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع الحكم الصحيح منهم ثم كيف لا والكلام في نفس صحته فلا يلزم الكذب ولا ظهر ان ينزل كلامه على ان قوله كل شيء مطلق يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه لذلك وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعيه من ان التحديد بالغاية ينافي كون الحكم واقعيا بظاهره ظ الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغيا بغايات بل الوجه في دفعه ان يقال لا يعقل من الحكم الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا لا محالة ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد بعدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وفي هذا مزيد تحقيق في محله **الثالث** ان الثواب والعقاب الاخرويان انما على الطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر والنواهي اللفظية او مخالفتها فحيث لا امر ولا نهي لفظا لا اطاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال لم انحصار صدق الاطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا **نقول** القدر الثابت من الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول **والجواب** المنع من اختصاص صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا لم يامر عبده بالمحافظة على امواله او لم ينهه عن اتلافها فامكنه التعرض لها او اتلفها انه يعد مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او مانع من اتلافها طلبا لرضى مولاه كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضى به المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الواجب والحرام الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضى المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام كاف في تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها ولو كان حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا دليل يزيد دليلها على كونه مقطوعا بصحته وباستلزامه اياها فيكون حجية كل من القطعين على هذا التقدير نظرية تتوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا التسلسل اما تنظير ذلك بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فعدم حجيتها لعدم دليل عليها فاسد كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير ظ وان اريد التقريب **قلنا** نظير العقل الذي فينا بالالهام الذي يوجد في الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم ولو بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه **الرابع** ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى الخطاب به في الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب في الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح العقاب بدون اللطف مط وانما المسلم قبحه بدون اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات الدالة على حجيته كالايات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اعتضاده بخصوص ما ورد في جميع موارده فوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تاسيس ما لا يستقل به العقل باعتباره في تاكيد ما يستقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء بضميمة القاعدة التي بنوا عليها من وجوب كل لطف عليه تع فلو تم ما ذكروه لدلت على وجوب تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته الا ان يتكشف بعد عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بصحته ووجوبه لا يقول بحجيته او يشترط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا مما يقدح فيما قصده من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في الجملة بالمنع من وجوب كل لطف وان تجبر بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك

بوجوب اللطف مط بل مبنى حجته على عدم وجوبه كذلك كما نبهنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجة المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب خلط بين الحجتين فاورد على احدهما ما يرد على الاخرى لتقاربهما ويمكن ان يتكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرعي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الاتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا مبني على القول باجتماع التكليف بالعقلي والشرعي اذ لا يعقل زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطفا على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية او كذا للواجبات العقلية وهذا قريب مما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد بانه جيد او نحو والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمتنع ان يكون ندبا ولا يعني ان اللطف في العقليات ينحصر في السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد جميع الالام تصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من الالطاف انتهى ثم **قال الفاضل المعاصر المذكور** وقد يكتفي في اللطف بالتكليف السمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي الى ترك القبائح العقلية فيستغني بالتكليف به عن التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك القبائح فلا حاجة الى ترك القبائح بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه ينبه على وجوب ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية مطلوبية تركها بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد احتج من خص الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات العقل بالنسبة الى العقايد **والجواب** ان التنبيه من هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الاولى بعض المناكير وهي باطلاقها تتناول زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف **اما اولا** فلان غاية ما يستفاد من اخبار تعذيب المعاصرين من التعذيب على عبادة الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظ اذ يكفي في صحة التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في مباحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور يريد ترتب العقاب على تلك الاعتقادات نظرا الى مقدماتها من الاعمال النظرية ويمنع حجية العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي نفيه ومنهم من فصل بين الضروريات والنظريات فحجيتها **الاول** ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرهما حصر الحجة فيهما **والجواب اما اولا** فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا **اما ثانيا** فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها الواصل **الثاني** ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المسلمة للمطلوب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر وان الناظر كثيرا ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدماتها معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل اذ لا يتمكن من التميز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي واذا تحقق عنده ذلك امتنع جزمه بالحكم **والجواب اما اولا** فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او ثابتة اليها بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب بالضرورة او ثابتا اليه بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا تكون حجة ايضا **واما ثانيا** فبالحل وهو ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه وباستلزامها على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب وغير مجوز لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا والنظر قد يكون خطاء لاستحالة علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جاز في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية نظرية ولست نظرية حتى يتطرق القدح الى كلية كبراه بما ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكنه اياها من نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية

التوسط بانه اذا زاد ولهاز او لكثير ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد ازاحة العقل عن فطرته الاصلية ربما عن خلطها الاولية واما ثانيا فلان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان لابتنائها على النظر باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك وقد يقال ان المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح اثبات الصانع وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها عقلا نعم يمكن القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع القادر الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان واثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي الوضوح مقدماته بديهية لا يكاد يخفى على عاقل بعد التنبيه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى من سبق ذهنه الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال **فصل ينقسم الفعل عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا يستقل به وينقسم الاول** الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك ليتضح فساده بشهادة الوجدان على خلافه بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام في العقل للجنس والمراد بالقسم الثاني ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل حينئذ بانتفاء التقابل بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصد تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها توسعا ولا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع وان جاز وح فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا باباحته او استحبابه او كراهته **ومن هنا يظهر** ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كما سيأتي فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته ثم نسب الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعله مورد النزاع الاتي وانت خبير بان ذلك لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو مذاق اهل القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسنادها الى الكل والتحقيق ان الغفلة هنا نشأت منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الاتي مقصور على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم ادراك بعض العقول اباحتها واباحة غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث لزم باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايض فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقولنا فهي لا تستقل بادراك المندوب ايض **فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل** في قسمين او الاقسام الاربعة **واما ما لا يستقل** العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثر الى الاباحة ولحق بعضهم الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بعدم الحكم ولا بد او الامر محرر محل **فنقول** كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم باعتبار اخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر ان النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول بالتصويب ايض وخصها بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي اسنادا معنى ان في الفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه ومن زعم **بعض المعاصرين** ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحريمه لحلة في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب المستدل عليها يعني ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب ينكشف خلافه وقال ان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع اذ لا مستند اليه الا احتمال الوضوح تطرق تجويز المخالفة للواقع اليه كيف وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ولما الاستناد الى ظهور الخلاف في الغناء والفقاع فتأييد للمدعى كما يشهد به سياق كلامهم

وليس

وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا ينافي حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اورد على ما نزل عليه مقالة المبيح والحاظر من ارادة الحكم الواقعي قد تبين لغير المعصوم منهما بعد ملاحظة الشرع فما كل من المقالتين كان اللازم لهم ترك النزاع والا لعاد محصله الى ان اي الجملتين المركبتين ملحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه نزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وان يمكن ان يقال فيه ايض انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهي وحرام واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا وحال الامر في ذلك الا ما بين في مسألة الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد الشرط والفاقد له اقول وضعف هذا التأويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايض بضعفه عند من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية كما تقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام **ثم قد تقرر في** مبحث الواجب المشروط ان وجوبه متيقن في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن تعلقه به الفاقد بعد تفريطه بنوع من التوجيه كان يقال لا ريب في ان التكليف باسرها ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بالمحال بطلان تحقيق لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فبطل دعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا لان الحجية تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه تحويله الى البحث المذكور **وانت خبير** بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقيق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما يجيء بقصور هنا تأكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط الا حكما شانيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا نريد به غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الشاني بالمعنى الذي ذكرناه **ثم لو** تم ما ذكروه في الرواية لثبت القول بالتصويب في الباح وهو خطاء كما سنحققه في محله ولما ما يقال من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريين يؤدي الى تبيع الاحكام الواقعية والظاهرية فقط عكس ما ان اراد تبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعيينها كما نبهنا عليه **ثم الفرق** بين هذه المسألة ومسألة اصل الاباحة الاتية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايض ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصها من وافقنا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر مع حمله الاباحة على الاباحة الواقعية **لنا** ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك واحتج من وافقنا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو المقصد من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال **واورد عليه تارة** بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما سيجيء واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصد من خلقه على تقديره اصطباره عنه بقصد تحصيل الثواب عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك **واحتج** الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة والاذن منه تعالى في التصرف معلوم عقلا لانه انما يتصور مانعا هو الضرر وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما يشاهد في بعضها بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تزلزل العقل في قطعه لانه لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا يعتد به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم يلحق بتجويزه ذلك بالظنون باصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايض وهو لسكر المكلف بالمح والمانع لم يتمسك على المنع الا بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايض منفية **اقول** لانه ينهض الحجة المذكورة الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري نظرا الى ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الخوف على خلاف ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك والذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول ولعظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تعالى بمعنى الاذن الواقعي معلوم عقلا لما تبينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب بطلان

دعواه لجواز ان يقام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم ورد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه بالتصرف ضرر بغير اذنه فيحرم وهو هنا منتف لتنزهه تعالى عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمله لدفع ضرر محتمل اولى من العكس واشتداد الضرر المخوف معارض بتنجز الضرر الاخر وبتحققه اخرى بالتنظير وهو ان من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والنظير ظاهر وقد يجاب ايضا بلزوم التكليف بالمحال اذا فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نسلم ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم باحدهما قطعا ويمكن ان يجاب ايض بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزمه القول بالتكليف بالمحال بل يلزمه القول بحرمة الحركة على التعيين الا ان يق ينتقل الكلام الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن دفعه بان الظاهر ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بدليل ان دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير لا يساعد على تحريم التصرف في نفسه الا ان يق بانه ايض ملك للغير فيحرم عليه التصرف في نفسه ولو بايجاد الكف فيها ولا مخ من بعد نعم يمكن ان يقال هذه مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المدعى بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة وتخصيص الحظر بغير محل النزاع حجة النافي للحكم ان المبيح والحاظر ان اراد احظار الشرع بذلك فالتقدير ان لا شرع وان اراد حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا مخ في حكم الشارع يعني ان فرض العنوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه ينادي بعدم حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب انا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد ما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان وهذه الجهة اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه هل يحكم عليه بعد ملاحظته بهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة والحظر او لا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما ما اعتبر فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا ونظر فيه بعض المعاصرين بان حكم المبيح بالاباحة والحاظر بالحظر ح ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة مأذون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك مقتضى دليلهم بالنظر الى ظ الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في سائر المطالب المعلومة فكثيرا ما يعلم حكم الشيء بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التخلية التامة والبناء على ما ادى اليه نظره شواهد الواقع اولا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول وفيه ما لا يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة مأذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار جهالة الحكم ايض كيف وتلك الجهتان انما يتبينان للمورد بما عندهم باعتبار هذه الجهة فان المبيح انما يقول في شم الورد مثلا بانه منفعة مأذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتباره لخلوها عن امارات المفسدة وكذلك الحاظر انما يقول بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهرا لا واقعا اذ لا طريق له اليه فيدل على اعتباره للجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة تكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل منطقي واما ما اورده من السؤال فنورده ما ذكره اخيرا من ان مقتضى دليلهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فان الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم وح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واما ما اجاب عنه فليس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما يقطع في حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه مخطئ في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك نعم اذا انكشف له الخلاف يتبين عنده ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته له وظاهر ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال انكشاف الخلاف فيبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة ففيه ما لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم الاستحباب والحرمة والكراهة فيتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع ايض بالرخصة فيها ما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب الفاضل التفتازاني عن

الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بحرمته او يحكم باباحته ولا واورد عليه المحقق الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا علم الحكم المخصوص بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليله ثم قال اللهم الا ان يق المراد الحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان حمل الحكم المنفي ادراكه على الحكم الضروري يدفع الاشكال لان اعتبار الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكانه اراد بوجه التعسف ظاهر سياق ونقل بعض المعاصرين عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بالنظر الى خصوصياته هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع او لا الثاني ان المراد ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شيء اخر فهل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل ولا وعلى التقديرين لا يكون الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والعلة التي حصلت له اولا هو الذي اورده عليه هذا الاشكال يريد انه لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في الاشكال المذكور ولو انه حرر النزاع في الاشياء الغير الضرورية والغير المشتملة على المنفعة كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور سلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بجهة بالاباحة والحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل البحث فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد اما من بيان ما يندفع به الاشكال او التزام بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها بجهة مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول بامكان ان يق شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات العقل في الضروريات هذا محصل كلامه اقول وانت خبير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف تبعه بعض الناظرين في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول يرد على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد المجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه تفصيلا لا بدليل خاص ولا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام او لا وهذا متضح الفساد لانه ان التزم بما اورده المورد عليه من المحال اذ ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم المحال فهو مع كونه غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم هنا في معرفة الحكم الذي يحتاج الى التفصيل اذ المقصود الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يعقل بدون الامحال لا يق اللازم من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة موردا للحكم دون الحكم على الخاص على ان يكون الخاص موردا له بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقدير الاول بان المعنى كل شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي موردا للحكم او لا فيندفع ايراد المورد عن الجواب لانا نقول هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن افادته غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما نراه لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادها في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتأخرين فيمكن التزامهم بصحة الجواب واندفاع الايراد بناء على هذا التنزيل لكن لا خفاء في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين هذا والذي هو اوفق بسياق كلام الفاضل التفتازاني بل هو الظ من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يختص به هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره او لا ويندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارة المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره ككثير الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم الورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح مما يتصف بهما باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل ونحوهما ايض مع ان النزاع المحرر في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورده على الجواب الثاني فانما يرد على ظ كلامه بناء على ان تكون الادلة العقلية حجة في النظريات ايض كما هو الحق المحقق ويمكن توجيهه بان المراد ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه الابتدائي

اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور ويرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل حكمه الابتدائي
الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة او الحظر او لا لكن يقدح فيه ان من الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها الواقعي ما لا يحكم عليه في الظاهر الا
بالحظر كالاناء المقطوع بوجود السم في احدهما لا على التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل
الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة
فيه كتحريك اليد بلا داع ومضغ الخشب الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل **اقول** وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة
للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة الغير موقوفة
القصد والداعي سواء سميت عرفا منفعة او لا ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل
والعنوان ويحمل كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لولا عموم العنوان لكان من المناسب
او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل
على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا يشتمل عليها بل يلزمه القول
بالحظر في ذلك بطريق الاولوية **وقد عرفت** ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي بقوله ان لا حكم انه لا حكم عند
العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه ما مر وان اراد انه لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم لا
يستلزم عدم الحكم في الواقع والعلم لا دلالة له على الخاص واما التوقف فان اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي ورد
عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت
من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مطلقا او قبل وصول الاحكام
الشرعية مطلقا او قبل وصول الحكم في خصوص الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول
اظهر في كلام القائمة لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لابتناء البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع ولا يجدي فيه الا ان يقال فائدته
انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستفاد من كلام الفاضل المعاصر
يرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمجوسيين الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه تخصيص من غير مخصص والذي اوقعه في
هذا الوهم بان نوهمنا سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من تفاصيل احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشرع بالحظر
في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية خفية فيه يمتنع ان يقطع بالاباحة فيما يجهل حكمه **وقد عرفت** فساده
والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء منهما وما ذكره بعض المعاصرين
من ان حكم العقل باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع على تحريم كثير من المنافع الخالية
عن المضرة يكون ظنا ولا دليل قطعيا على حجيته والدليل الظني غير مفيد وكيف يدعى انه مما يستقل العقل به الا ان يقال اذا حصل الظن بمقتضى
هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا ويتوقف على ثبوت حجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب
العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية
ففيه نظر من وجوه **اما اولا** فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة
الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان مطلقا وهو يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء
في انه لا قطع بها الا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون الظن بها ايضا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك سابقا
واما ثانيا فلان الاستناد في العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره فاسد لان الاباحة المظنونة لا تشتمل على ظن ضرر
لا في الفعل ولا في الترك حتى يلتزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب والتحريم **نعم يمكن** دعوى ظن الضرر في ترك الحكم
بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن سياق عبارته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى على المتامل فيها **واما ثالثا**
فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما يبتني حجيتها عنده على اثبات ذلك
كحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد فاذا
صح ذلك عنده في الادلة العقلية **واما رابعا** فلان مسالة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن لان موضوعه
ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل التعادل والتراجيح ايضا كما مر و

البحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد
الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فاثبات بعض مسائله عليه مما لا اشكال
فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط دخوله مباني كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول
لا نفي الابتناء ثم فرق بين الوجهين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لم اقف فيه على محصل **فصل** فيما دل عليه
العقل والنقل اصل البرائة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمسك
فيه على نفي الوجوب والتحريم واخويهما حيث يشك في الجميع او البعض فيثبت به الاباحة في غير العبادة وانتفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين
الضعيف وخصه الفاضل المعاصر بنفي الاولين معللا بان المراد البرائة من التكليف ولا يطلق التكليف الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان
التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء في المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظاهر لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو عام
من ذلك قطعا لانه يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول في كلماتهم استعمال اصل
البرائة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه مع اشتراك الجميع
في الادلة وهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل لان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة له باعتبار واحد
ولهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك انشاء الله **وليحرر اولا** محل البحث فنقول
الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى
القاعدة المحررة في البرائة او للبرائة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من
جملة ادلته لاختلاف مدارك المسالتين واقوالهم فيهما ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا خفاء
في ان البرائة ان نسبت الى الواقع فقد لا يكون ظن بها وان نسبت الى الظاهر فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما يصح على الظاهر
اعتباره في التركيب الحملي كما ذكره الشهيد الثاني دون الاضافي كما زعمه الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان
اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد بجريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتملها سواء كان عدم احتماله لها في نفسه كما في العبادة
او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على صوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين
الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم
باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا اصل البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق
اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المقصد بالاول نفي الحكم
الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر فان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظاهر وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاول
الثاني لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوصيات احاد المكلفين وفيه نظر يعرف
مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم تارة حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون
لمورده تعلق بما علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة ويتعلق مورده بما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام الاشتباه في
الموضوع اما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل ربما يظهر من عدة الصدوق له في الاعتقادات انه موضع وفاق **وذهب المحقق**
في كتاب الاصول الى القول بحجيته مطلقا ونقل فيه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مطلقا وفصل في غيره لك عدم العمل باصل البرائة مطلقا ويحكى عنه في المعتبر
القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته في مقدمة الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب
الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وفسره بالبرائة الاصلية واستصحاب حال الشرع وان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وذكر هذا
بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة **اقول** تشبيه لا فساد الاستصحاب ينبني على احد امرين **الاول** ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه استصحاب عدم غير التكليف
من احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي
فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظاهر فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط الفحص
في نفي الاول دون الثاني فان الفحص فيه لا يفيد الظن بالعدم فيكتفي في نفي التكليف دون حكم الوضع **الثاني** ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي
الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا علم العثور على ما يدل على الخلاف وينقسم باعتبار المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم
واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف **ولا يخفى** ما فيه بل الصواب انه يعتبر فيه العلم بان الحكم لو كان خلافه لدل الشرع على دليله

اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مشابهته وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية اصل العدم بل في حجية اصل البرائة وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشتراط عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام آخر ثم قضية حجية اصل البرائة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي يبتلى به المعصوم بالوجوب او التحريم هو البرائة فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين بافادة الظن بالبرائة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل ما لا يعلم وجوبه ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم من احتمال الوجوب فان علم احدهما بالدليل دل عليه عن دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تفسير الاحتياط في المندوب والمكروه ابدلت الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية بدونه ولا على القول بالاستصحاب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهب الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه حجة في غير ما يحتمل

واختلفوا فيما يحتمل التحريم الى اقوال اربعة التحريم وانتفاء التحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم وانت خبير بان ما زعمه من الاشكال متجه في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة التوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال وبعضها على حد التوقف في ساير المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجته الاتية لا تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقديره يبقى الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب التوقف كما في الفتوى وبلا مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب تمسك على دعواه بما يختار العمل به منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي والظاهري وان كان الفعل والترك مجردا عن التقييد بجهة شرعية لكنه بناء على ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا **ولنا على المختار من المذهب وجوه الاول** قطع العقل بالبرائة عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه فلا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البرائة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان قضية عموم ادلته كما سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البرائة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب وبين مورد اصل البرائة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البرائة وجريان اصل البرائة حيث لا يتقدم برائة كمن علم بوقوع جنابة وغسل عما في الذمة منه وشك في المتاخر فان قضية اصل البرائة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها **الثالث** ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فان الايتان لا يصدق فيما لا ينصب امارة عليه وفيه تامل وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضية تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة نفيهما عند انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة واخويهما ح على اشكال فيه لانه على نفي الكراهة وقريب منه قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون **وقد يستدل ايضا** بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بان نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل والشرع فمن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان المذكور وبين دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلزم بكونه موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تنافيا بين كلاميه كما اورده بعض المعاصرين عليه **ومن الثاني** ما رواه في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وفي الموثق ما حجب الله تعالى علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه في معنى البرائة نعم انما يتم الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب الجزئي **واستدل بعضهم ايضا** بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فدلالته اظهر وقوله عليه السلام كل شيء فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المتصف بالحل و

والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به منها خرج ما لا يتصف بهما معا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما تعين حله او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الفاضل ان ما اشتبه حكمه كان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال والمنزلة الاخرى على معنى كل شيء تقسمه الى هذين القسمين ويحكم عليه باحدهما لا على التعيين ويحكم برجوعه الى المعنى الاول **اقول** ولا خفاء في انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يساعد عليه اللفظ ولا على امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اي عين ونوع يشتمل على النوعين لا على الحمل انما يعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تشخيص الموضوعات فيختص بالشبهة في الموضوع دون الحكم نعم ربما امكن ان يقال بانا اذا ضممنا عنوانا مشتبه الحكم الى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم العلم بحرمته وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلثة فيتضح الحكم من المصداق الى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين بالاخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر نظر في التقرير المذكور بوجوه اربعة **الاول** انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث يراد به تارة امر احدهما كلما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم شرعي **والثاني** كل ما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين حليته او حرمته وقد تقرر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور **الثاني** انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله عليه السلام فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا مجهول له فيها **الثالث** انه لا معنى لاعتبار المفهوم المخالف اللازم المقتضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهو غير مفيد يعني ان مفهوم الرواية ح ان ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس بحلال وليس فيما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول فيتعين اخذ السالبة منتفية الموضوع ولا فائدة فيها وعلى ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا الوهم غير حاصل على تقدير ان يكون الاشتباه في نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة **الرابع** انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام في معنيين المعرفة من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو غير جائز كما سبق هذا ملخص ما اطال اليه الكلام في بيانه والحق ان الوجوه التي اوردها غير واردة اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قررنا في الاحتجاج لا يبتني على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد متناول للمعنيين لما عرفت من ان المستدل نزله على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام يشمل كلا من المعنيين واما الثاني فلان الضمير في قوله فهو راجع الى الشيء المحتمل للحرمة والحلية من غير اضمار فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ان اراد ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيد المذكور ففاسد لما سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشيء المذكور فحذف المضاف وابدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار وتكلف بعيد بل عن سداده من غير قرينة ولا ضرورة تحوج اليه وبهذا يظهر الجواب عن الثالث اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفية الموضوع انما يتم اذا كان المعنى فمجهوله حلال وقد عرفت بطلانه مع انا لا نسلم ان للكلام المذكور مفهوما لان ذكره ان كان باعتبار التقييد بالوصف فقد حققنا سابقا عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فمم ولو سلم فالمفهوم قد يلغى عند عرائه عن الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المستدل ليس الغرض من هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله ان تقييد الشيء بكونه محتملا للحرمة والحلية احتراز بالنسبة الى الاعيان والافعال التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فان اخراج هذه الثلثة بالقيد المذكور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبيان بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم له بل للبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية فيبتني اعتباره للمفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزمه كون المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما عرفت ثم النكتة التي ذكرها في الشبهة من حيث الحكم والتفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فجريانها فيه كاف في حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراده مقيدة فان قولنا بدلالة الرواية على الحل في مشتبه الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى مشتبه الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا مندوحة عن اشكال الضمير بناء على ما ذكره فيه الا بالمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه وغيره والمنع عن ثبوت المفهوم كما مر وهذا كما ترى يأتي على تقدير تنزيلها على مشتبه الحكم ايضا الا ان المستدل لم يجر بيانه على هذا واما الرابع فلان المراد بالمعرفة المعرفة المعتبرة سواء كانت قطعية او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدى امارة شرعية فان البيان لم يخصص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى ثالث متناول لهما احتج القائلون

بالتحريم بما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة أن كل مجهول الحكم شبهة يجب تركها بمقتضى الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة سندها محمولة على ارتكاب المشتبه قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مرّ من الأخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة في الموضوع مع الانحصار على ما سيأتي او على الأعم منه ومن القسم الأول لكونه بعد وربما يشكل حملها على رجحان التجنب بطريق الاستحباب او على الشبهة في الموضوع ورودها في مقبولة عمر بن حنظلة في مبحث الاجتهاد على شيء من ذلك فانه عليه السلام بعد ان ذكر فيها جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الآخر وذكر منها الأخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر معللا بأن المجمع عليه لا ريب فيه قال وانما الأمور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن الحديث فان سياق الرواية يأبى عن حمل ترك الشبهات على الاستحباب او وجوب الأخذ بمقتضى الترجيح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده من ذكر هذا الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا لكراهة الارتكاب في المشتبه فمخالفة معلوم الحق المجمع عليه مما لا بد ان يكون حراما فان لم ينهض بدفع الاشكال عن القائلين لكنه بمكان من البعد وابعد منه حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لأن المجمع عليه اعني المشهور اذا كان من باب بيّن الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بيّن الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده عليه السلام ان الحكم المستفاد من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب بيّن الرشد ولو بحسب الظاهر وان العامل بها كذلك وان المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من بيّن باب الغي ولو بحسب الظاهر وان العمل بها كذلك وان المستفاد من رواية لا علم للعمل بها بأنها من اي النوعين لجهله بحكم المرجح من المشكلات التي يجب الرد فيها الى الله تعالى وان العمل بها كذلك وعلى هذا فالظاهر من الحلال البيّن والحرام البيّن ما يتبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شيء منهما وح فلا كلام في وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبة التقريبية بهذا وأجاب عنها بعض المعاصرين تارة بأنها انما تدل على حرمة ارتكاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البراءة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلأن المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في المحرمات على حذو قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لأن ارتكاب جميع الشبهات متعسر ومتعذر عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلأن الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في الفصل لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتنزه في كل مشتبه لجهتين فقد يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الأدلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الأعم المجامع للاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة الحكم الواقعي وهذه من الجهة العامة الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما مثبتا للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهات والشبهات التي يتمكن منها المكلف في الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب زوال الحرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته وان جهلت والتبس لعدم دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمه كما يستفاد من قوله عليه السلام هلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الأول من حيث عدم العلم بالتحريم فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التأويل فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما العاصية في فعل الشبهة مط واذا صادف الحرام وشيء كونها مورثة لقساوة القلب والتسامح في فعل المحرم ولقربها الى المحرمات فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي ورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله بان ارتكاب الشبهات مما يؤدي الى ذلك فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في نفسه لا من حيث احتمال الحرام الواقعي واما القول بتحريمه في الواقع فمنشأه عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري

وتقريبا

وقد بيّنا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته ظاهرية لا غير

احتج القائلون بوجوب الاحتياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البراءة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الأصل متعينة جمعا بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله عليه السلام انت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام ما لم يدل الشرع عليه فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلأن خبر الواحد اذا اشتمل على شرائط صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مط فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلأن الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مط بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر

احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبراءة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الآيتين وقريب منها الآيات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا للخوف من الوقوع في الحرام ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبنص جملة من الأخبار منها قول الصادق عليه السلام في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم عليه السلام في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجه الدلالة ان هذه الأخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبراءة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبراءة لكان الانسب بل اللازم حكمهم عليهم السلام بالبراءة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الأدلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بلا علم لنا به لكن ندعي علمنا بالاباحة فالاعلم لنا بحكمه والبراءة عنه للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الأدلة فلا يحرم علينا الحكم بها كذلك ونجهل حكمه باعتبار الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الأخبار المذكورة لجواز الحكم بالبراءة بالاعتبار الاول اذ الأحكام المتعلقة لا يلزم استفادتها من نص واحد ومما يؤيد ذلك ان بعض الأخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاها اثبات الحكم الواقعي مع جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة من الأحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما التخيير فيرجع الى اصل البراءة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البراءة فيرجع الحكم اليه فصحيح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الأخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل التفرغ الوسع في البحث عن المعارض مع التمكن منه والرجوع الى الامام مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في تلك الأخبار او الرجوع الى نقلة الأخبار وحفظتها كما هو المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام عليه السلام كما تدل عليه رواية الرد فلا تدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث واما المقام الثاني فالكلام فيه في موضعين الاول ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها او بنوع الرخصة في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الأحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من حيث فقد الدليل عن التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول بالتحريم والكراهة او من حيث قصور دلالته كما في صيغتي الأمر والنهي على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض وبينه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني اشتهارا او تكافؤهما ظهورا وعلى هذا القياس بقية المشتركات وما في معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات وادلة دليله كما في لفظ الصعيد حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الأدلة مط لما سيأتي تحقيقه في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى ولا في صورة اشتباه الموضوع لما سيأتي بيانه في اواخر الفصل انما الكلام في صورة فقد الدليل والدلالة عن اثبات التعيين فنقول لهاتين الصورتين صور عديدة منها

ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم فمع وجود المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه يتخير في البناء على احدهما الا ان الاخذ بما يحتمل الوجوب اولى
من الاخذ بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة اولا وربما امكن ترجيح جانب النهي من حيث ان دفع المفسدة اولى من
جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر ما فيه في مبحث النهي ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما
مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيترجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال نبهنا
على دفعه في بعض المباحث السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور
الامر بين الوجوب والكراهة والوجه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل فيثبت الرجحان للترك
لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين
الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلثة منها وحكمه كالسابق الثاني ان يكون لمورد تعلق امر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم
بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال به في الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فاحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال به
في الحكم وانما الاشكال فيما عداه ومحصل الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بمركب ثم شك في اشتغالها بشيء فيها اولها فهل يصح التمسك
باصل البراءة في نفي الاشتغال به اولا فان الاشتغال بها وعلى قياسه الكلام في اشتغال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته او شرطيته من بقية
الماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف اخرون فمنعوا من حجية الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط
وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسامي للصحيحة كذلك يجري على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك مما
لا وجه له كما مر التنبيه عليه سابقا ويظهر ثمرة جريان الاصل المذكور على الثاني في معاضدته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك
وسلامته عند الشك في مدخلية المشكوك فيه في صدق الاسم او معاضدته لاطلاق الامر بما يكافيه ولا ينهض معه باثبات الجزئية والشرطية
سواء كان المعارض في نفسه حجة كاطلاق اخر او لا كالشهرة بناء على انها قادحة في الحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الماء
في الولوغ بما دون السبع طهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر طهارة موضع النجو بكل الجهات الى غير ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم
شرعي ولم يتحقق في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لعارض كما مر وعلى قياسه الكلام في المعاملات والايقاعات
مما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية **ونقول هنا** توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان باعتبار عموم
ادلته ناهضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرائط المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان
المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او تلك الشرط فلا
يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليتعين بها الماهية المخترعة كما هو المثمر في الاستدلال بالاصل بل قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان
بها تحصيلا لليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم
به فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيث ان مرجع النزاع في جريان اصل البراءة في المقام وعدمه الى جريانه
فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه فالمتجه هو القول بعدم جريانه مط واما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لانه في معنى
نفي وجوب احد المركبين مع ثبوت الوجوب لكل واحد منهما شرعا والفرق بين المقام وبين بقية موارد اصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري
فيه ان البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا لا تحصل باتيان القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال
به لا تناط بحصول غيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فان البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال
به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى
تعيين الاول بما ضاله عدم تعلق الوجوب النفسي بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا ودعوى ان التكليف
لا يتعلق الا بالقدر المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو مع ممنوعة لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله
وظاهر ان المقام ليس منه الحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب الامتثال على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطابا
دالا بظاهره على حصر اجزاء الماهية وشرائطها في امور معينة كما هو الغالب في حق الحاضرين كقوله صلوا كما رايتموني اصلي والكلام هنا
مبني على تقدير عدمه فالمقتضي اثبات حجية اصل البراءة واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان
الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص اخر بان السجود جزء وهكذا كان تمسك الفاضل باصل البراءة واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تسبيح القيام
مما في كونه في محل المنع وقد نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة
المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم وعدم العلم بالتكليف بالمشكوك فيه لتوجه عليه دعوى عدم الحجية فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلا لليقين بالبراءة

وفي اجمال الرجوع الى الشبهة في بعض موارد الموضوع

كاد تشابه الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم فيها
ظاهرا او واقعا اذ ليس وجوبها من باب المقدمة تحصيلا لليقين بالبراءة دلالة على اثبات الجزئية والشرطية للواجب مط فاذا ثبت بعض
الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر ويسقط اعتبار كونه مقدمة وهل
هذا الا كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل بها
لهذا مزيد توضيح فتدبر **واما المقام الثالث** في الشبهة في الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض موارده دون بعض وتفصيل الكلام
فيه يجري في مقامات الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم بدخول الواجب في جملة محصورة من افراده سواء كان جميع الافراد محصورة
ايضا او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال فيجب الاتيان بالجملة ليعلم باتيان الواجب فيها ما لم يتنزل كما في الصورة حيث
لا يعتبر تعيين العمل فيؤتي بها لعما الذمة ويعتبر في وجوب الاتيان بالجملة تعذر تعيين الواجب لتعذره وحيث يعتبر نية القربة في الواجب يكفي
الاشتباه بينه وبين غير الراجح وانما وجب الاتيان بها تحصيلا لليقين بفعل الواجب والبراءة منه دفعا الخوف الضرر المترتب على تركه المحتمل على
تقدير الاقتصار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه ومع بقائه التمكن من الامتثال فيترتب على تركه على تقدير عدم
مصادفته له اثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا الا
ترى انه من علم بتوقف بقائه وحيوته على استعمال احد الدوائين مثلا او علم بعدم تضرره على استعمال الاخر واشتبه النافع بغيره وجب عليه
عند العقلاء ان يستعملهما حتى انه لو ترك استعمالهما او اقتصر على استعمال احدهما لبادر والى ذمه وتسفيهه قطعا والمحافظة على ما يتعلق
بالجهة الاخروية اولى واحق انما يتم ذلك في محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو مم حيث لا قطع به لانا **نقول** ح
قد نبهنا على فساده على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب ولا سبيل الى منعه هذا و
خالف في ذلك بعض المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمجمل مع المخبر البيان عنه وقت الحاجة
وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم
به ثم القول بوجوب الاتيان بالجميع يستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذي
مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا يستقل المكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم
مع انهم العدلية يلتزمون ببقاء التكليف في نظائر المقام مما يشتبه فيه الواجب او الحرام بغيره الاخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبهة او
تركها تحصيلا للعلم بالبراءة بل حكمهم بالتخيير فيها لتعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة
عليه غاية الامر انه اذا لم يصادف مختاره الواقع سقط عنه لمعذوريته **وقد ذهب كثير** من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان
مسمياتها امور مجملة ولذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استدل به بقوله
نعم فلا يخفى منافاته لكلامه السابق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمجمل كما صرح به في محله ومنافاته ضرورة لا يمكن
قيام دليل على وقوعه ولم يرد لاشتراط قصد التعيين في الطاعة كما يظهر من بيانه ان هذا الاشتراط مما لا يقول به الا البعض كما حكاه الفاضل
المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على احالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف يبني مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد
التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به في ظاهر كلامه ثم في تلك المسئلة قطعوا بالاستحالة فكيف يبتني حكم قطعي على حكم ظني على ان
التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالنية والذي لا يشترط بها ومن الحرام فكيف يتم
القول بالاستحالة مط مع ان اطلاق الامر كما قررناه دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل قيامه عليه مجرد
فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعى به مم **ثم اقول** ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصده
انما يأتي به طاعة كما هو الظ فهذا حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اتجه ما ذكره من
انتفاء قصد التعيين وربما يسري ذلك الى الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا بناء على وجوب المقدمة لكنه يصحح ح على تقدير فاسد
ومع ذلك لا يتم في غير ما لا يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكره في مبحث المقدمة من استحبابها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد
تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به مع التمكن مم فضلا عن صورة التعذر كما في محل البحث ثم ان الفاضل المذكور قد
التزم في الموارد التي ورد فيها الامر باتيان جملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستقل لا انما وجب فيها قبل الاشتباه باق
على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله لا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا **ومن فروع المسئلة** ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها
او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا تكرير الصلوة في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة في الثوب

الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه ثم شك في كونه موجبا للوضوء او الغسل
وجب عليه ان يؤتي بهما الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين
غير الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد نبهنا على الوجه فيه عند بحث المقدمة والا لم يجب بل تخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو
اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الدنيا بغيره او اشتبهت عين النجاسة التي في المسجد بما يجوز اخراجه منه
الى غير ذلك ولو فات الواجب وغيره في الصلوة امكن بفعل واحد عما في الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال بر كما لو فات صلوة
واشتبهت بين الخمس بان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الاربع ذلك لما يستفاد من بعض النصوص
صريحا او نحوه من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان الاحوط في الثلث تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير
كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك في انه هل صلاهما فريضة او نافلة منذورة فيجب تكريرهما في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين
عما في الذمة ومما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك في ان المأتي به هل هو الواجب او المندوب وجب
عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان بهما
عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينها وبين المندوب وجب الاتيان بالواجب والحق بما عداه حكمه ثم
ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث فيمن اشتبهت عليه الفائتة بالخمس امرين الاول ان الفائدة
في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل
الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين بالاتيان بالواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات
وان صح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية من المخالفة فغايته ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج عن محل
الفرض لان الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء المغايرة
الحاصلة في هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها لانه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب
الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام في اربع فراسخ
بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني
انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعي فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعترض على من ورد
مثل ذلك على ما صار اليه من استحباب الاتيان بالباقي رجاء التحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين
فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان المعتبر في العبادة
بان فيه الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء التحصيل تلك المصلحة دفع لاحتمال فوتها فرتبا بيناوله قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات ويتمله قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب عبادة الصلحاء قبا انهم بعد
ازدياد معرفتهم بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى في مسئلة اعادة العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد
الحكاية والنظر في اكثر ادلة الفريقين مجال واسع لان ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا
الى قوله ع احوط لدينك فاحتط لدينك بما شئت هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان
بالصلوة الواقعية بل لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعية ولا نعرف فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر
والاخفات في الرباعية المشتبهة وان لم يقطع بركا لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد التعيين واما اورد
على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فمدفوع بان ترجيحهما ان نفهم من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى
بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا تخرج عن محل الفرض ويشمله ادلة القضاء وكان مغايرة القضاء في صورة عدم الاشتباه
مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه كذلك مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع
تحقق المغايرة الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو اقتضى الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه
ان قاعدة الاحتياط انما يقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم بالاتيان بالفائتة وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوة لدلالة النص في المقام على
سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطنا له في صورة عدم الاشتباه ثم لولا النص على ذلك لتوجه القول
بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يتوقف لا يشترط تعيين نوع العمل في النية مع تعينه
في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل به اذ كان الجهل عذرا فيكون الاكتفاء

بالثلث على القاعدة المقررة واما ما يعرف به ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على بيانه السابق فضعفه ظاهر مما قررناه في
الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية والعبادات المجعولة تارة من
جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤهما في المرجحات المقررة ولا اشكال في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية
ولو مع مثلها مع التكافؤ فيرجع العمل بما يقتضيه الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير وفيما للترجيح من
غير مرجح ومثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البراءة والاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم النفسيين وبين الاباحة
وتارة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطيته شيء لواجب وعدمها مع العلم بعدم المانعية وبعضها اخرى الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته
ومانعيته له فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع
الحكم وهذا قد يكون من جهة المجهول بالوضع اما الحاو كلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار
من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق فان كان الجهل في تحققه عول فيه على ما يقتضي الاصل في غير ما استثني كالبلل الخارج قبل
الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت التكليف في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغير الواجب والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير
الحرام ويسقط في غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب بالمحرم وتعذر التمييز رجح جانب الاسم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين
المصداق كتعارض الايدي والبينات فلتفصيل الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام
الراجع الى جهل الحكم يخالف حكم الشك في تعيين الفائتة الراجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان
اراد به نفي وجوب قصد التعيين فهو مناف لظاهر ما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال قطعا وان اراد به نفي تعيين
احدهما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرفت وانما دليل ثبوته اخبار التخيير وان اراد ذلك بعد الاختيار ففيه ان التخيير
انما هو في الاختيار لا في الفعل فاذا اختار العمل باحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا تخيير بين المدلولين واما عن الثاني فبان اشكال التشريع
يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بفعل الفائتة على فعل غيرها لما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ
لا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب النفسي ولو لم ما يتوقف
وجوده على تحقق العلم ضرورة ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة مقدمة
فيجب بوجوبها وليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب واقعا لامكانه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تاركه تارك واجبين واما الاعتذار
الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقفه رجاء تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع
فلا يتم قوله فاذا ثبت خلوه عن التحريم الخ وبالجملة فهنا امران احدهما ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة جائز خال عن وصمة التشريع
والثاني انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت رجحانها
ثم ان الاعتذار المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب الاتيان بكل واحد منها
من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي واقعا بل لاحتمال كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب ففيه وانه ضعيف اذ على اعتبار قصد التعيين
في الطاعة واعتبارها في العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف
يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انه لو حصلت بدونه لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون مبنيا
على ذلك على اعتبار قصد التعيين مع اسقاطها خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة قطعا فانه لا يسلم بها الجواز فضلا عن الحصول
بالاولوية وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع سقوطها واعتبار قصد التعيين واما الاحتجاج بالاية فضعيف ووضوح لان معنى
الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه ان يكون حسنة وان اعتبر به ما صيره مستترا بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعي بعد صيرورته
بحسب الظاهر حراما تشريعيا بحسب النية وطرد الاشتباه وبالجملة شمول الاية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظاهر واذا توقف
ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الاية كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على عدم الاحتمال
الحكم اللاحق في الاية لعنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر محققه لما علم اندراجه تحتها لا لما احتمل فيه الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية فان كون الاتيان
بالباقي مما لا ارتياب فيه محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيها ان
الاحتياط كما قد يجب له موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التمييز
او تعسره تحصيلا للعلم المتيقن باتيان المندوب كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المجعولة لم يبعد جواز الاتيان
بهما قصد الى حصول الامتثال بفعل ما هو مندوب ومنها اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب في الامتثال هنا فيقع كل منهما على وجه الاباحة المنع

ثم العبرة في صورة الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد آخر منه سالم عن الاشتباه به او بثبوت الاستحباب
المتعين في الجميع والا اتجه المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي المخير بغير المطلوب ولم يتيسر الآخر تعين ان كان عبادة ومنها
الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع انه لا دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم الوجوب شرعا كالعمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او في
ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من ترجح عدم وجوبها فيستحب الاتيان بهما من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين بالبراءة من جهتها
ومنها ترك ما يحتمل التحريم عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول في سؤر المؤمن ومنها الجمع في موارد
التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها الاعادة فيما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر
على حصولها به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قراءة السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر
في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة بل يكفي في الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك
السورة وجلسة الاستراحة معا في صلوته استحب له اعادتها معهما او مع احديهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احديهما وثانيا مع
الاخرى وثالثا معهما كان ايضا سائغا الا ان يستشكل ذلك بما يتوهم من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان
العمل على نفي الوجوب وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه والا فلو ثبت
لم يعقل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبلوغها مع عدم العلم
بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق مما لا يساعد عليه العمل المعروف
ويمكن التفصي بان الموصي انما وصى بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده فيما اوصى به من احتمال عدم مصادفة الواقع والنائب انما
يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنده هذا ويمكن القول باستحباب الاتيان بالصلوة اليومية عن الميت بدون نية القضاء عما في ذمته ايضا
كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في الوصية بها مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لفوات بعض محتملاتها كالابدال
اشكال ومما يشبه الجواز من نحوي ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء **الثاني** ان يشتبه الحرام بغير
الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة بالبيان الذي ذكر والحق عدم جريان اصل البراءة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا للخوف الضرر
المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو الحرام فان قضية عموم النهي ثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه آثاره وعلى تقدير مصادفته
ولبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما
مع التجنب عن الآخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز استعمال الجميع عدا واحد منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويها
واستعمال الباقي وربما نقل عن بعضهم القول باستعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز بالنقض بعموم ما دل على الحل انه لا يلزم الخصم فيه المنع
وبعموم قوله كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان القدر الثابت حرمة تناول
ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة **واحتج الاولون** على وجوب اتقاء ما يساوي الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب
الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار
على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة المجوز **اما عن الوجه الاول** فبمنع الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج
في التجنب عن غير المحصور ويكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل اما ما اورده بعض المعاصرين
بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال
البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج
انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتب عليه على قدر ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وامثاله في حكمه كوجوب
الاجتناب عن ملاقيه تابعا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يزيد منه على قدر الضرورة لوضوح ترتبهما على تقييد تحديد دفع المنع بالاضطرار اليه
ايضا لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال واغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار اليه وعلى
تقدير حصوله فلا يعقل ان رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز ثبوت حكمه ويؤيده فحوى بعض الاخبار التي تضمنت
الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او غيرهما والى هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة
الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعتذار المعاصر المذكور عنه بانه تاسيس للحكم ودفع تاسيس للحكم لا رفع لحكم ثابت وبينهما
فرق واضح غير واضح لانهما يصلح للتاسيس الدفع في مثل المقام يصلح للرفع ايضا سلمنا لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم
العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت مع ان مبنى وجوبه على تعليق التحريم

المستبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار الوجوب **واما عن الثاني**
فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله ومما يؤيد الثاني قوله
في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو
سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان الشبهة في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور الا انه في المقام بقرينة التمثيل يقتضي اختصاص
الحكم المذكور عليه ومثله بنظائره التي يتضح فيها وجه المشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص الغاء
الوارد في مقام آخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل
والنقل بل اقول قضية ما ذكره عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما يعرف من ضرورة
دين الاسلام بل وضرورة سائر الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة من الاموال والفروج والدماء اما على القول الاول فلانه
لو تعدد الفاعل وكثرت صور الاشتباه الى ان صادف الحرام فيجوز لجماعة اجتمعوا على رغيف مغصوب او وضعوا بينهما رغيفا او دراهم مغصوبة
وضعوا فيها درهما مباحا ان يتصرف كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرأة واشتبه على كل واحد منهم كونها زوجة او اجنبية ان تحل
لهم وطؤها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة والا فبدونها ولو بطريق الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها
لغير واحد منهم مع تمكينها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرأتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويستمتعا بها حتى
بالوطي مع تخلل العدة حيث يجب وليس لاحدهما منع الآخر وفيما لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه عليهم جاز
لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد وكذا لو اراد وطي اجنبية جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم يأتي احديهما فان صادفها والا
كرر ذلك الى ان يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس **واما على القول الثاني** فيلزم ذلك ايضا فيجوز لمن كان له زوجة ذات ولد
ان يطأ كل امرأة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد ماله ان يأخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية على خلافه
وان يحل للواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناش عن
قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان
ذلك لا يصلح فارقا والتحقيق مثله في الاموال ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى بيان الا ان فساد بعض فروعه مما يشتمل على نوع خفاء
في بادي النظر ومنه نشأ الوهم **واما عن الثالث** فبما سبق تحقيقه من الحجة على القول المختار ولا نطيل باعادته واما حجتهم على وجوب
ابقاء ما يساوي الحرام ففسادها في غاية الوضوح لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم
ذلك لحرم على من نسي معاصيه ان يراجع ما يفيده تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بينة على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي
فتحصيل العلم به بعد وقوعه على وجه لا ينافي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد مالا وتصرف فيه ثم بعد ذلك
تفحص بعد ذلك فعلم بكونه مغصوبا فانه لا يكون غاصبا بذلك وان علم او ظن حال التفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري
فهو اذا فرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين فهو منتف حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد
لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة مسببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا من ان الحكم بحلية الحرام ممنوع بان
الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام الا ان القول الآخر مشارك له في هذه المفسدة لان
قولهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان من جملة تلك الآحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذر بان المراد بتقييد حليته في
الظاهر توجه الاعتذار به على القول الآخر ايضا والفرق تحكم بين **فان قلت** جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز
فيكون جائزا لا محالة لكن العزم على فعل الجميع غير جائز لانه عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراما **قلت**
العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على الفعل الى ذي الحرمة الواقعية في البعض ثابتة لا انها في الظاهر بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف
على العزم على الجميع ابتداء لجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام **واعلم انه** حكي عن بعض الاصحاب انه تخلص
في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد كالشاة الموطوءة المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم
والجواب اولا ان عموم القرعة موهون باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر موارده فهي لذلك اشبه شيء بالمجملات لا يجوز التعويل
عليها الا حيث يساعدها امارة ترفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة واعتبارها في بعض الموارد لا يوجب التعدي
لبطلان القياس عندنا **الثالث** ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما حيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخوله في محصور ولا غيره ولا ريب في سقوط

الى العسر والحرج مع عدم مساعدة الخطاب او عمومه على شموله لمثل ذلك الصورة وقد ظهر التنبيه على ذلك **الرابع** ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب انه مع امكان التميز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التميز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاعم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجته التى يستحق الوطى او المضاجعة فيجب التجنب عنهما ولو نذرا و يا بتخير و كذا لو شك في المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح **تذنيب** ومما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اجتمع مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبراءة بالاحتياط واما احكامه الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه لشبهة بغير شهوة ولا يجوز قتله في الحد ومضافا الى ما دل على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وببقائه على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه ولبن منكوحة لشبهة في الحاق ولده به شرعا او لده او اولده اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في موضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما للجهل بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو السر في التزام الشهيد له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في مبحث الاستصحاب اتجه في المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البراءة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك علامة لالحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب ولو في الصلوة بناء على منعه في المرئة لان فسادها به مقصور على صورة العلم وبهذا الوجه جوزت المرئة حيث ترى عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها **نعم لو جهر الخنثى** فيما يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان لعلمه بالاخلال باحد الشرطين وهذا من القسم الاول ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التى هي سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب ستره في الصلوة كالمرئة لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احرامي الرجل والمرئة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غير ما استثنى عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه ويحرم النظر على الناظر اليهما عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطيه ولا المرئة بوطيها اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين لها او الانزال مع احتمال الحكم بها لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجل في نجاسته ما استجابة عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها ان لم يحكم بالطهارة ايضا مع تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين **فصل من الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل** وقد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من جهة جريانه في نفي الاحكام التكليفية التي يجري فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي لا يجري فيها او يجري فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري فيها اصل البراءة وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع في العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره من سائر الادلة ويحتمل كلامه غير ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم ان قسام هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة ومورد حجيته كمورد حجيتها ويدل على حجيته في مورد حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فامران الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له في اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق **اعلم ان اصل العدم** المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في الموارد التي تثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية واثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء وذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه ما لم يجد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع تلك الموافقة حكما معينا فيكون الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجيته في الوجه بين ان المستفاد من اخبار الاستصحاب التي هي العمدة في اثبات حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك فيه بل من اللوازم العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب وانتفى

تنزيل تلك الاخبار على ذلك ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدمه حدوث ما يترتب عليه من لوازمه العقلية وغيرها فيتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للاخر وقضيته التعارض بان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار ومساقها كما سيأتي تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى الحكم في غير ذلك بلا دليل وسيأتي المسئلة مزيد بيان في ذيل مبحث الاستصحاب **الثاني** عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي مر ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه اللفظ من غير دليل وقد يأتي الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطها بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرته بحسب الدليل الثاني لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية على الظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي صرفه هنا عنه ذلك الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير منطرد الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا **هذا تحقيق** ما ادى اليه سابقا نظري والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ودفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى الحكم الوضعي مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها القهرية والقصدية والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما استثنوه وبالجملة فالذي يظهر من اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة دليل عليه بالخصوص ثم نؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بالنسبة الى ما نحن فيه في اتصافه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق فيتعارضان العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار وكذا ما يرجع الى ذلك مما لا يغايره الا بتجريد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا يستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان منتزعان على وضع الكل والمشروط وعلى هما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والا فليسا عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب في ان الجزئية والشرطية كما ينتزعان من حيث الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عليهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين فيسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناها بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفي ما لم يعلم والوجه في الجواب القدح في دلالته بان الظاهر مما علم ما علم من المطلوبات النفسية دون الغيرية والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرايطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب بنفسه فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن بمعنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فتلخص مما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق اذا هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم ويرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم السابق على الوقت الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع اصالة تاخر الحادث ثم هذه الاصول انما يعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها في حق الجميع مطلقا وان توقف اعتبار المقلد بها على الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيتها امورا الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف للاصل وذلك كان يقال الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين لو صح بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث ما يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول الثلثة

في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي او النجاسة الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان
قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان اعمال اصل البرائة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه
في قاعدة الاتلاف وفي عموم قوله ع لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم ح ولا ظن
بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم
انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح والمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البرائة
في مثل هذه الصورة غير معلوم فيشملها عموم قوله ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية
كما تدل على المنع من الحكم في صورة الضرر كذلك تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل
قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر اذ كون التكليف ح تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بضرره
سيما في الاتلاف المحرم واشتغال ذمته في الجملة مما هو مركوز في الطباع الثالث ان لا يكون جزء عبادة مركبة بل كل نص عين بين اجزاء
ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيه ح منصوصا لا معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو
على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم
الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون من حكم احدهما شرعا رفع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي ولو بالعكس كما لو وجد
بعد دخول الوقت ماء مستصحب الطهارة فان قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجواز الطهارة به بل وجوبها للصلوة ايض اذا فرض تعذر طهور
غيره ولا اشكال فيه وكذا لو ملك مالا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين يستغرقه فان اصالة برائته من الدين يثبت عليه الاحكام التكليفية
المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب نفقته وقد مر التنبيه على ذلك مضافا الى ما سيأتي وما ذكره من مثال المشتبهين
فمن القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الاخر الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقاة النجاسة اياه
فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل ولا سبيل الى التمسك بشئ منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما يأتي ومما ذكرنا يتضح
الحال في المثالين الاخيرين ايض فان الماء المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصانه
شيئا منه او نقصانا ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم نقصان ذلك المقدار وح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية وتحكيمه
على سائر الاصول وقد يكون معلوم عدم كريته بحسب الزمن المتقدم على الشك بان يكون الشك من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا ايض في تحكيم
اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقاة واما اذا علم بحصول الكرية و
وقوع النجاسة وشك في المتقدم فههنا قد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر فيحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان شك
في ثبوته فيه اذ لا علقة بين الحادثين فيشمل زمن العلم بحصول الاخر فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على
اصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه
فيه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة فلا ينجس وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها او اوضح
من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها وتاخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتاخر منهما لسلامة اصل الطهارة عن
المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر
منهما فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة ومع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر
الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه
ابتداء فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك
في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة
الغير المعتبرة كما نبهنا عليه اما الشرط الثاني ففيه ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقتضي اثبات التكليف وانما
الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مط بل يكفي الظن بانتفاء نص
يدل عند العامل به على خلاف الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه بالجملة الدلالة البينة ثم لا ريب في ثبوت التعزير
في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله
لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائة من العقل والنقل معلومة
التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد عرفت ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البرائة

المفيدة

مبحث الاستصحاب من الفصول

المفيدة للبرائة الظاهرية لانها محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين تضرر الغير به وعدمه
مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للقسمين ودعوى ان اشتغال ذمة الضار مما هو مركوز في الطباع فاسد
لانه ان اراد بها طباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به
فلا يصلح وجها للمنع من اعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان تقييده التضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله
تمثيل واما الشرط الثالث فصحيح كما عرفت لكن لا وجه لتخصيصه الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايض كما مر واما ما سلكه
به على نفي جزئية ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند انتفاء الدلالة
فمن جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا **فصل الاستصحاب هو عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق**
فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصولة ما يتناول الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبرائة حال الصغر او
بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتهما وما يقال من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية فكان المقصود عدم حجيته
فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون نظره الى الاستصحاب المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر
والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر قد تستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيندرج فيه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته
في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العلم بالمقطوع به امر معلوم وحال الشك من جهة القطع به وان لم يكن
نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتماله واقعا وظاهرا مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب
فلا يرد انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا
وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج مقطوع البقاء وعدمه
لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلترجح باليقين لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا
بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه واقعا فاما ما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى
الاستصحاب فهو مندرج ولسان الفقهاء ودفع هذه الوصمة عن الحد لا يخلو من ارتكاب تعسف وتمحل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن
لزعمه ان حجيته من حيث افادته للظن وستنبه على ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء مما لا ينافي البحث عن صحته ولا لعده من
الادلة اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه واما الثاني
فلانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا
يتبين ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث الى غيره استطرادي
مراعاة لعموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتباره الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبرائة
حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل
زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا
او في خصوص مورد او بنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني
استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البرائة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت
بمستند سمعي سواء كان اجماعا ويقال له استصحاب حال الاجماع وغيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي في الصلوة التي
تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف بانواعه كما اذا ثبت اللفظ حقيقة في اللغة وشك في
زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب
حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما يحتمل
المجاز ويمكن ارجاع ذلك الى استصحاب حال الشرع ايض وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع و
الى ما ليس كذلك فهذان قسمان نضربهما في الاقسام المتقدمة تبلغ ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة اللاحقة له باعتبار انقسام مورد
الشك في البقاء اليها كما سيأتي التنبيه عليه في اثناء البحث تبلغ اثنين وثلثين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب
على ما نقل عنهم على اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وفي قدح العارض فلا يعتبر حكي عن بعض المتاخرين و
رابعها التفصيل بين ما اذا شك في تحقق ما علم رافعيته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطروه وما يحتمل كونه كذلك
الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في باب حكم الكر المسلوب اطلاقه بممازجة المضاف النجس وحجتها

التفصيل

التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره فلا يعتبر وذهب اليه الفاضل الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار **وسادسها** التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيت في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على ما احتمله التفتازاني في بيان ما حكاه العضد عنهم **وسابعها** التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري فيه نقل ذلك عن بعض **وثامنها** التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعرض لهما في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من التسامح في النقل **وتاسعها** عكس ذلك **وعاشرها** التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين **وحادي عشرها** التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي قول اخوية تمام **العدد** الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقائه في الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع ومنع المعارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية والدائمة ونظايرها فان المستفاد من ادلتها ان لتلك قد جعل هذه الامور على وجه يدوم ويبقى لولم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة وباستصحاب النجاسة في القليل المنفعل اذا اكمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع العقد او عربيته والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت وكذلك الحال في ملك المنفعة بالاجارة والوصية الموجلة والزوجية في المتعة والتحليل الموجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان مقتضى هذه الامور بقاؤها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذلك الحال بالنسبة الى الاجل المعين كحلول الليل واهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور المتصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه لتمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور المتصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الكيفية المقارنة للزمان المحدودة بجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق الشمس تحت الارض والنهار الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل السماء لها عند بلوغها الافق الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبهذا اتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال واما اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذا لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الا بعقل فقضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدا العقد كما اذا استاجر دارا سنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدا الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تأخر الحادث في تعيين تأخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما سنبينه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح مما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في المتعين بخلاف ما لو كانت مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم والامر الثابت بهذا المعنى مما لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام وكذا بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حصول يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر **ولعل السر في ذلك** انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المغيى بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كفعل الجمعة حيث اختلفوا في امتداده الى الزوال او الى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى المثل او الى اخر وقت الفضيلة او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه مغيى بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب اذا

شك

شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كيما مر ويلحق بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فالطالب ان يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد المعتبر امر وجودي يستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك في تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود كذلك الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها اذا استجمعت الشرائط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تفكر المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك او لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا في فوريته وعدم فوريته فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار عون المبيع في السلم ونحوه وقس على ذلك الحال في نظايرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستأنف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول ان وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى **اقول** يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره اولا من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه ويحتمله في بيان القسم الاول وان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت ومنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل كالفاضل من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما ستشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي يختاره الاخير من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى قد صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته بعد ذلك وقد **عرفت** ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع جهل العلم بمانعية تلك الالفاظ والفرق بين القولين بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بينا انه خلاف الظاهر من بيانه **ثم المستفاد** من بيان المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضه مانع له وهذا في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شانا غير مفيد وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله واما الحاق المقتضي بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمنع مكان الفرق بان مقتضى مقتضى الدليل فالبناء في وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضي في المقام مدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة ولا منقحة فتنقيح الفرع بها فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على ما يتناول المقتضي للحكم واول كلام المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن مساق كلامه **واعلم** ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي حريا بالكلام على مقتضى المقام الثاني انه يعتبر بحسب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون

موجود

مورد الاستصحاب مثمر لا اخبار الثالث ان ادلة الاستصحاب عندنا مختلفة على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اخترناه بقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة **الرابع** انه اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلنا على حجية الاستصحاب في المقام الاول ظواهر الاخبار المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سيأتي في حجة المثبتين وعلى عدم حجيته في المقام الثاني الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها فيه كما سننبه على ذلك عند ذكرها **احتج** القائلين بالاثبات مطلقا بوجوه الاول قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل طرق معايش الانام فان ارباب الصنايع والاعمال انما يعاملونها طلبا للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك امرا مركوزا في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها ماءها ومرعاها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وماويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز في ذاتها من البناء على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما ادركته ويرد على هذا الوجه اشكالان **الاول** ان تعويلهم على الاستصحاب في تلك الموارد ونظايرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناشي منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظن الناشي منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب وجوابه ان تعويلهم في تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مط لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بالسلسلة من حيث توقفه بينهما عليه فقد تقرر ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هنا حجة بل المفيد منه للظن وهو مما لا مدفع له عند من لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب فيلزم عليه خصيصة الدليل من المدعى **الثاني** ان اعتبار الاستصحاب في الامور التي لا يستقيم بها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم بها الاساس بدونه كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية نعم اعتباره في بعض موضوعات الاحكام مما يستقل به العقل كحيوة الغايب بحكم بمضي تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك فلا يباح حلال ماله ولا نكاح نسائه بمجرد عدم بقائه لاداء اهماله فيما اشتبه لذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام نصا واستصحابنا تا كاستصحاب البراءة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البراءة تعويلا على قبح التكليف من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في سائر الموارد فلا يتم عند التحقيق الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاصحاب الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو بحسب بعض موارده مستفادة من العقل **الثاني** ان المقتضي للحكم الاول ثابت اذ الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان مرجعه الى احتمال المتجدد مما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتدافعان ويبقى الحكم سليما عن الرافع **وفيه نظر** لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال المتجدد مما يوجب زوال الحكم تحققه مع صفة الاقتضاء فغير سديد لان زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم لتحقق الاقتضاء ضرورة ان الامر النسبي لا يتم بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتقدير كونه محتملا ثابتا مع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار اصلا لاحرازهم صحة اجتماعهما فيه والتعارض فرع التنافي وكذا ان اعتبر بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو المتداول في موارد اطلاقه اذ لا نم ان مقتضى احد الاحتمالين يغاير مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في اقتضاء عدم ثبوت الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما التعارض الذي هو مشروط بتحقق المتعارضين ثم **لا يذهب عليك** ان هذا الدليل لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضي للبقاء ويشك في طرو الرافع لا مط **الثالث** ان الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه من الامكان الذاتي الى الامتناع وهو ممتنع فاذا ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر لعدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث ان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب **وفيه ايضا نظر اما اولا** فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه وتاخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها بازمنتها الخاصة

فان الطهارة الحاصلة بالامس من حيث كونها حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي او ان ما يمكن في وقت مخصوص او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت او على تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه باخذه بتلك الخصوصية الا بالامكان فهو متجه الا ان التعليل لا ينهض باثبات الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتمسك عليها بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي حمل المستدل على التمسك بالتعليل المذكور ما راه من توقف دليله على ثبوت امكان بقاء وجود الممكن المستصحب عقلا وعاما من حاله مط او في خصوص الاعراض دون تجدد الامثال نظرا الى انه لا يجد صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر عرفي وان كان يجد للعرف تمسك على حجية الاستصحاب التمسك على هذا فلا بد له من التمسك بمسلك اخر ينهض باثبات مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت **واما ثانيا** فلانه لا يلزم من كون الثابت في الان الثاني ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر **واما ثالثا** فلان رجحان البقاء غير مطرد في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مط الا ان يقصر الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا باس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي **واما رابعا** فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مط والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معارض بما حققنا من قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة دليل على رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا **الرابع** الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روي عنه ع من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن لامتناع تورد اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب الا ان هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود لانها بين قاصرة السند والدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره السائل ممن يشك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهدية المسبوق ذكره في قوله ع فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات المسلمة التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعتراه من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي يتيقن الاتيان بها وياتي بالركعة المشكوكة فيها على الوجه الذي استفيد من ساير الاخبار لتكميل الرباعية ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله ع في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاتيان على محله فيدل على بعض المدعى **لانا نقول** اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية **واما ما ذكر** في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظاهر من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا وينبه عليه اولوية التاسيس على التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال

الحدث وهذا مفاد الكلام السابق بعينه وبمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتها على المقصد مما لا تعسف فيه اصلا كما لا يخفى واما
ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا
بالشك في فعلها لاحقا بان لا يعول على شكه فيبنى على وقوعها ويؤيده قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه
مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعنى الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها او لا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون
الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعنى تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعنى الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبنى على
وقوع الاربعة بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينفى فعلها بالاصل فيبنى عليه وياتي بها على الوجه المقرر تحصيلا
للبراءة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبنى على بقاء ما تيقن بثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين بالشك
اعطاء قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسئول عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب
ثبوته في حق الباقين **واما ما ذكره** في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين ابقائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة
فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة واعلم ان المستفاد من ما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة
هي الاصح المفادة حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء
الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم بثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه
مقتضيا للبقاء فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته **ولقد اجاد المحقق الخونساري في فهم الرواية** حيث
قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض بكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد ومعنى التعارض
محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يتصور الا في حق الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكنه قد اخطأ في تخصيصها
بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى اخر ما مر بل يجري في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكما كان
او غيره ويجري فيما لو كان الشك في رافعية الشيء المعتبر كما يجري فيما لو شك في حصول المانع كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت تستمر
الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي استصحب بقائها واما ما قيل عليه من ان الحال في كل
حكم لم يثبت اختصاصه بوقت اوان كذلك لانه لو فرض علم عروض الشك عنده وعدمه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما
يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقائه انما هو
ببقاء علته التامة وزواله بزوالها فضعفه ظاهر لوضوح الفرق بين عدم الشيء لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما يصدق في
حقه النقض بالمعنى الذي ذكرنا انما هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشيء
مقتضيا لليقين لولا الشك في طرو الرافع له وقول المعترض لو فرض علم الشك الى اخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة
على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقائه وح فكان الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء
يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور
منع حصول اليقين بالبقاء في مورد على تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع
بالقطع بالمعلول لظهور ان مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل
المذكور فان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد
على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشيء لليقين
اي لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت في الجملة فانه لا شك بعد انقضاء الوقت
في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين
لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هي علة الوجود في الان الثاني يعني ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية
انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا انفا ورد في بعض المعاصرين له بان
مرجع الاعتراض الى الدليل الاني حيث ان بانتفاء الشك اثبت في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في
الفرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه
المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد **ثم اعلم ان الحكم الشرعي** الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت
رافعيته شيء له ويشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت رافعية عنوان له ويشك في فردية الطاري له اما الاشتغال

العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له وكالتطهير بماء يشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في
كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون الخارج منه بولا او ودا مع امكان التميز بالمشاهدة
وعدمه كالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا كذلك او يثبت عروض شيء ويشك في رافعيته ابتداء اي لا من جهة تحقق رافعيته
عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم بخروجه وقد عرفت مما حققناه دلالة الاخبار على حجية
الاستصحاب في الجميع اذ ثبت ان مقتضى البقاء لولا عروض ما يرفعه **وقد زعم** الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار
الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا ليس نقضا للشك باليقين
بوجود ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل لم يكن بسببه نقض
وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا لان الشيء انما يستند الى علته التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك
الاقسام نقض اليقين بالشك **اقول** قد اعتبر الفاضل المذكور في القسم الثالث توقفا لعلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده التمثيل
الغير الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل لتعذر الاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب والى نفسه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون قد اعتبر في
القسم الاول ان يثبت رافعيته شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل التصريح به ويستفاد من قوله ان الشيء
انما يستند الى علته التامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان استند الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب
من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان استند الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لتاخره دون الشك
لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك **ثم اقول** في الجواب ان اليقين في اخبار الباب في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظن من عدم
نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين
ان كان الشك التقديري متقدما عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي يحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه بولا
متاخر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى تقدم الشك
في القسم الثالث غير سديد لتاخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع التنقول في جعفرية لاحتمال سبق وقوفه فذهابه الى اخره بعد قول
زرارة في الصحيحة المتقدمة فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار
على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما يقال في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية
الشخص فهو متاخر عن اليقين بالتشخص ففيه ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص خصوصا بعد تحققها
بل الشك في رافعيته راجع الى الشك في رافعيتها فلا يتم الجواب ثم ما ذكره من ان النقض ان استند الى تمام علته في الصور الثلث كان
نقضا لليقين باليقين والشك ففيه انه لو صح ذلك لجرى في القسم الاول ايضا اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته امر معلوم
وهو من جملة العلة التامة فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا ان فرض تاخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيه ما ذكره
على تقدير الاسناد الى الجزء الاخير ايضا **الخامس** قد دلت جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم
انه قذر وفي اخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي بانه اعاره طاهرا ولم يستيقن
نجاسته الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل لكون الاستصحاب في نفسه طريقا
معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهورا وارادة فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير
معتبر لان الثابت في جميع انواع القياس الفاسد واكثرها كذلك **ثم اعلم** ان الروايتين الاوليين تدلان على اصلين **الاول** ان الحكم الاولي
للمياه والاشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق به جملة من كلماتهم
الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضيته عمومها عدم الفرق بين الشك
في عروض المنجس او تنجس الغير المنحصر والعلم بالعروض واشتباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي او الاجمالي
الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة المحصورة ولو بمساعدة الشهرة وما دل على اراقة الانائين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك
فالروايتان تدلان على حجية الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه
موضوع الطاهر بالنجس ولم يخصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض المنجس يكون مفادهما
مؤكدا لعموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تنجس العارض
يكون مؤكدا لعموم قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما لا يشكل بان المعنى الاول ايضا مؤكد

نحوقوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمه الى الموارد الثلثة يوجب
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط بالفحص وظاهر الرواية
نفيه مضافا الى ان ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة لكفاية الظنون الاجتهادية
فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في مقام تلك الاخبار حتى يتمسك باولوية التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم
بانها مستعملة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل في القدر المشترك بينها كما بيناه وهو مقتضاها
الاصلي واشتراط الفحص في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي
شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة الظاهرية بقرينة الاعتماد على البينة واخبار
ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا فيعم موارد الظنون المعتبرة في الاحكام لاولها الى العلم
بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررناها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك للشك في قدح العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه
على هذا الاتهافت السادس انه ثبت بالاجماع حجيته في جملة من الموارد كالشك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الزمن
السابق وفي استصحاب الحياة ان يعلم طرو الاحزن في بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث من المال الى
غير ذلك فيثبت في بقية الموارد اما لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما العدم قائل
بالفصل ويشكل الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم تلك مع خصوصيته كونه موضوعا لا مسرح للادلة فيه وان لم نجد والتعليل
المذكور وقول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور مما لا دليل
ظاهر عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك قائل بالفصل كان حجيته
الاستصحاب بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل السابع ان الاستصحاب
مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها
واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يساوي الحسن والقبيح فمصادرة او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم
من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى بناء ترجيح الاول على الثاني وقبحه واقعا فهو بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل
بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور احد المحذورين اما انتفاء القبح في تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص العموم
العقلية وانفكاك الاسباب الثابتة من مسبباتها وفساده واضح وتعلق الاوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف للقواعد
العقلية مع ان الدليل مبني عليها وان ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتد بالظن على
الاطلاق فكيف يمكن دعوى البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الايات ناهية عن العمل بغير العلم وقد كشف عن حرمة العمل بالظن مطلقا
ثم لا يتم الاستدلال الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا و
لو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع
ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما تجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل لامكان تخصيص العنوان
به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في حال او زمان ولم يحصل
الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان والعيان به والظاهر ان منشأه النظر الى ملاحظة
حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فان الدارة باستمرار عللها واخرى بمجرد عدم ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك
الحاقا لها بالاعم الاغلب لا لان ننظر في استصحاب الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل
اخر وانها الثابتة مختصة بزمن الصدور فيلحق بها موارد الشك الحاقا بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما
خرج بالدليل والجواب منع المقدمتين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن ومقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر
من حمل الظن وتساعد عليه كلمة الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة
الاستصحاب المعتبر للظن ففي المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك في دفع حجج المنكرين ايضا فقال هي مسئلة
الحل لمريد الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله بالصلوة والمشكوك في فعلها ما دام وقتها باقيا
ونذر الشك في عدد الركعات من الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك للحكم وجوبا بان الاصل الاستصحاب فالمظنون العدم

واما

واما مع خروج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في الشك في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها و
هو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هنا يوافق كلامه المتقدم الا انه عري عن دعوى
الضرورة ولا يذهب عليك انما تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد
الظن به او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم فيكافئه فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع بالاتيان للغافل من حال نفسه
على الاطلاق وكما يحكم به كذلك ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير
التكافؤ بل يتعين الرجوع حينئذ الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول مبحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني
الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا نقتصر
اليقين لا بيقين بسبب الاخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن
الحاصل من حجية اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على
الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه
سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في الواقع والاحتمال المرجوح في الواقع والاول اوضح والتوجيه واضح وكيف كان فقضية كلامه بيان
على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده وانه حجة على التقديرين وهو منا المام لكنه استشكل فيه اخيرا واشكاله اما في
الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كل استصحاب مفيد للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب
من الامور الوجدانية فاذا فرض انتفائه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه
الاصلي وخلاف المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم لنا في ما ذكره في الصغرى من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو
الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن في المورد بين الظن الفعلي فمنعناه واضح لا سيما مع انتفاء الشك في الحدوث بالوجوبية والعدمية
بالكلية وهو مما لا يلتزم به ومن سلكه ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ قضيته ما قرران يظن المصلي
عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالمانع ما يعم الظن الشاني فمع كونه خلاف الظاهر
من اطلاق الظن فيه ان مجرد معاضدة ما من شانه افادة الظن لا يفلح في حصول الظن بالاستصحاب اذا التزم بكونه من اسبابه فلم يتاتيا
في القوة او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدم ما زاد به الظن بالبقاء فالم يعم الظن الشاني فلا وجه لتقييد
بصورة عدم الظن بطرو الرافع شيئا واريد به الظن الفعلي او الشاني اذ لا يفلح في الظن الشاني كون الظن الفعلي بخلافه فضلا عن
الظن الشاني واما الكبرى فلان مورد الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا نم حجية الظن فيه مطلقا وانما المسلم فيه حجية ادلته مظنونة ومنها
من اخبار الاستصحاب حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو قلنا بحصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو من الامور
المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يفاد فانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن لما دل على حجية
الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل فيه على حجيته بالخصوص وما يستند اليه حجية
الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم تحقق انسداد باب العلم في كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف
بالنسبة الى غيرها احتج النافون لحجية الاستصحاب بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوه مبنى حجيته عليه ولهم
فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الاحاد انما يفيد الظن
وهو غير معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مطلقا على تقدير تسليمه لا يقدح في ما ذكرناه
حيث اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في الفروع والاصول
والتفصيل غير سديد لانه ان اريد غير معتبرة في اصول الدين وغيره مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراط في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم واعلم
ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر
الحنفية على ظاهر ما نسب العضدي اليهم حيث قال بعد تقرير استصحاب الحال بالاستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته و
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون
صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم
يتجه ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الجهة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العضد

ما يدل على تفهيم حجيته في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث في الادلة وتتميما للبحث اليه في المقام استطرادي وتبع التعميم بعض القوم **احتج** من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان المستند في حجية الاستصحاب انما هو الاخبار وهي انما تدل على حجيته في المقام الاول بدليل ورودها في جزئيات موارده فيبقى الحكم بحجيته في المقام الثاني تحكما لخلوه عن الدليل **والجواب** المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول وبعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المفهوم من ظاهرها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تأييد القول المذكور بان الظاهر من سياق اخبار الباب انهم عليهم السلام في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فشانها شان ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع بينته والمنكر مع يمينه الى غير ذلك اذ لا يتوهم احد من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المفهوم منها القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتأخرين فيظهر ممن تقدمهم عدم فهمهم ذلك منها وذلك موهن لدلالتها عليه **والجواب عن الاول** ان عموم اللفظ حجة في موارده لا يصار عنه الا بدليل وانتفاء العموم في النظائر لعدم مساعدة مساقها على قصد العموم لوروده في مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل عليه عن خارج **وعن الثاني** بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصد بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم كما ان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل التستري والذي قد تبينت بجوابها سيما ذكرناه في ذيل الاخبار وفي التطويل بالاعادة حجة المحقق الخوانساري ان ما يدل على حجية الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شغل الذمة اليقيني بتحصيل العلم بالبراءة وهما انما يفيدان حجيته في الاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير مشروط بالعلم بها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لهما ظ وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها لوجوب الاعتقاد بثبوتها الى غاياتها **وجوابه** المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم قصورها عما عداه عنه هذا ويرد على ما قرره في الدليل الثاني ان اجراءه في استصحاب القوم اعني ما لم يتعين له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به ثبوت الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه فتحصيل اليقين بالامتثال به الا باتيانه فيه وتارة بان تحصيل العلم والظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن به وهنا منتفيان في زمن الشك **واجاب بعض المعاصرين** عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المسلك جزء للمامور به لما ثبت الاشتغال به بان المكلف به جزء من نفس الحكم وابتدائه الى غاية بخلاف ما فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة **وعن الثاني** بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في تحقق الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير انسحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب **واما في الثاني** فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه **ثم اقول** ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه بابقائه في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد باباحة المباح المغيى بالغاية الشرعية الواقعية ثابتة مع ثبوت الاباحة اليها بل خصوص زمانه وغاية حصوله وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولا غاية لهذا الحكم الا انه انما يثبت له غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر الدليل في حكم العقل في الوقت المشكوك فيه **ففيه** ان الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا وبصحة حكم كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب بعينه الموارد ليعلم حكمه ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث يمكن دفع الاشتباه بل يكفي بالتعيين الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما وبنجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فسادا **واما حجة** القول التاسع اعني النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها ولا

ربما كان مستنده ان استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى **حجة القول التاسع** ان بقاء الحكم التكليفي يدور مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه التكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شيء فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت والخطاب المفيد للتوقيت غير الموقت ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون ذمة المكلف مشغولة به حتى يأتي به في اي زمن كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب **واما الاحكام الوضعية** فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره **والجواب** ان الشيء المشكوك في بقائه ان كان من شأنه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجر فكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شأنه البقاء كذلك الحكم التكليفي قد يكون من شأنه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تريها المرئة في غير عادتها حيض ام لا وان الضرر اليسير في المرض والمشكوك فيه مبيح للافطار ام لا وان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعي ام لا وان خفاء الاذان بمجرده حد للترخص ام لا فيصح ان يستصحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم لثبوته قبل وقوع هذه المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في ذلك عدم المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح فمثل ذلك ما لو شك في جواز تناول المحرم للتداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ما لا يتحمل ونحو ذلك وكل حكم لا يكون من شأنه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من الاطلاق في المقامين **حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره** ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والتقدير عدمه في الان المتأخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب عنه بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم في الان السابق ان دل عليه في الان اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واحرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي ثبوته فيه بدليل اخر وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم هيهنا **فوائد الاولى** الشك في عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى الاصل كاصالة البرائة وصالة الاباحة والكل حجة في المقامين لكن حجيتها في المقام الاول ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال بعد الفحص ما لم يرجع الى الادلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع التخصيص والتقييد فيرجع الى القسم الاتي واما حجيتها في المقام الثاني فمقصور على المجتهد ومن في حكمه ممن يتعذر عليه الرجوع الى المجتهد مشروطة بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته وبالجملة فحكمها حكم سائر الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او اية بمضمونها مطلقا ولا له مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض مطلقا ولا له مع عدم الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك ايضا مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى انهدام اساس الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه في سائر الادلة ومنه تعيين ماهية القادح مع امكانه حيث يتحقق القادح فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين ماهيته مع التمكن منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يحتمل عنده ان يكون منه باصل الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان يسمى كلبا وشك في كون الارنب او الثعلب او غيرهما لم يكن له التمسك باصالة طهارتهما او طهارة ما لاقاهما او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه طريق التعيين نعم لو لاقاه احدهما وشك في تعيين الملاقي منهما باصالة الطهارة سواء تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتعيين المسمى حينئذ مدخل في حكم الملاقي الى غير ذلك **فان قلت** لا منافاة بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت فيها الحل والطهارة ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه **قلت** ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها فان الظاهر من قولهم بوجوب الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه للشك في شمول المورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها **الثانية** كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذلك يثبت به لوازمه الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان ترتبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب ما يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الانفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب

فانها لا تثبت بالاستصحاب وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ملاقاه منهما لكنها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ورد استصحاب جواز الجواز في المسجد والمكث في المساجد وقراءة العزائم لمن علم هو بوقوع حدث منه وشك في كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في ثبوت تلك الاحكام باصل البراءة في حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المتاخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا نحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقاؤها فيترتب عليه صحة الصلوة الماتي بها معها وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرية بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة نجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكيته ما اعطاه براءة ذمته وصحة ما عقد عليه غيره بذلك فان هذه الامور وان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الاول لقوله في صحيحة زرارة السابقة ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه يعطي البناء على بقية السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة واداء بها وبراءة ذمته منها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في بواقي الاخبار وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد عليه دون ما يرد بعض ما اصل لعصر في بعض فروع المسئلة كتنجس مستصحب النجاسة ملاقيه بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناشئ من عدم حكم الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب احكامه العادية مما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية **وما ذكره بعض المحققين** من ان الاصول ليست بحجة فالوجه تنزيله على ما ذكرناه من كون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست حجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل من جانب الثابت والمثبت كما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كما ترى مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا نحكم بطهارة متنجس وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك في بقائه على صفة الكرية استصحب بقاؤها كما مر وترتب عليه التطهير لانه حكم امر شرعي وكذلك الحال في اكفاء الاناء على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة المتنجسة فيكون جفافها بها فتطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون قد اصابها برطوبة فيتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على هذا العزم على العقد وعدم طرق الموانع المقتضية لنقضه فيكون قد عقد فيحل التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادي لان البين حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي للنجاسة شرعا ملاقاته لها برطوبة بل ذلك من احكامه العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجيس النجاسة الاستصحابية ونظائرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق وانما التعويل على اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة لزجة كالودي بعد البول في ازالة عينه بالتصبب مع كون الاصل في المقام مثبتا لامر عادي فليس لدلالة الاستصحاب بل لقضاء السيرة والحرج بعضا فاذن الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصب ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف **الثالثة** اذا علم بورود الرافع للاستصحاب والمراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على التعيين فردا ومورداً وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي بحيث بطلان الجميع الا شخصا كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر وعلم بطلاق احدى زوجته ثم اشتبه بغيرها البطلان احدهما بالرافع الاخر بالاشتباه وقدم تحقيق ذلك في بحث الشبهة مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيل الذي نذكره في القسم الاتي اذ قبل الاشتباه امر للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطارئ وقد يتشكل الحال بحيث بينا اذا لم يسبق العلم بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل فقد يكون عدا اليقين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يتحد نوع المورد ويتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض والمخالفة في البعض وعلى التقادير الستة ثم اما ان لا ينحصر مورد الاشتباه بالاشبه الى غير

الرابع

الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع دفعا للعسر والحرج واما عند الانحصار في الرافع فحينئذ يعتبر قادح كما لو علم بولوغ احد الكلاب الغير المحصورة انائه ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطاري حتى انه لو طرء الاشتباه بغير المحصور سقط الحكم عنه كما لو طرء على معلوم الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل فان دفع الحكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب دفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فهنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب والمرضا ان يتحد المورد ولا اشكال في اسقاط الاستصحاب لتحقق اليقين بالرافع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او طلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم من المصاهرة والرضاع ومنها ان يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم بطروء رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فصاعدا مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه شك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى بناء على حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار فادها في ذلك منه مانع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهذا ان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود الرافع اليه منهما كالملاقي منهما للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو ينافي الحكم بطهارة كل احد بالخصوص واذا ثبت التدافع في البعض مع ان الفرض عدم التعيين سقط اعتباره في الجميع لكونه بمنزلة العام المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع مع تعدد نوع المورد او لا يتعين الرافع ايضا ويتحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في ماء دون الكر او في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به او وجوب النزح او علم بحصول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغتسال الجنب في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به كما لو علم ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة لحليته الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال **اما الاول فلما مر واما الثاني** فلان الاستصحاب فيه من التدافع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب نزح البئر لعدم التدافع بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت لا نظر من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد فالمعنى ينبغي الاستصحاب في كل من الموردين بالمانع عن ثبوت المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فما زاد لان وحدة الحكم تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص به في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فما زاد في الحجية عند طرو الرافع واتحد نسبتهما الى المكلف **واما اذا** اختلفا في الحجية بان كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض طاهر حكم ببقاء طهارته وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذ لم يقدح في دليلها وههنا لم يقدح في دليل طهارة الملاقي لخلوه عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض اليهما لسبق انتقاضه فهو بمنزلة ما لو كان احد الانائين متنجسا على التعيين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما قطعا نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصل كذا لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذ المقدم الرتبي غير مجد مع الاتحاد بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك مع علم من احدهما في زمن لم يغتسلا فيه للجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقين له بانتفائها دون طهارة الاخر ودون المجموع عملا بما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب وفي الحجة في مثل ذلك وكذا لو علما ببنوة زوجة احدهما منه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في حقهما بالنسبة اليها لمكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع ببطلان صلوته ومن ان غسله مؤكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه وصحته ووجوب الاجتناب منهما الا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا الا ان ياذن له الاخر في جوازه على التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما لاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقهما كما في جنابة الجنابة **وربما كان** اطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك ولو لاقى كل منهما طاهر اتجه الكلام فيه ما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب للاستعارة من احدهما فيتجه المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة انية شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه **الرابعة** ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد فان كان الموضوع شيئا معينا ثبت بالاستصحاب بقاؤه الى اقصى مدة يمكن بقاؤه فيها وان كان كليا كما لو علمنا بوجود حيوان في

موضع وتردّدنا بين كونه من نوع ما يعيش قليلاً كالذباب والنمل او كثيراً كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا بقاؤه في اقصى مدّة ما
هو اقلّ الانواع المحتمل بقاء هذا محصّل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فانّ الاستصحاب لا يعارض
اليقين وامّا مع الشكّ في البقاء فان كان من جهة الشكّ في وجود المقتضي للبقاء لم يجر الاستصحاب لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب
ولو كان من جهة الشكّ في المانع جرى فيه وقد تقدّم تحقيق ذلك ثم ان تميّز المورد وعلم انه من اىّ الاقسام فلا كلام وان جهل امّا لعدم تعيّن
المورد او لعدم العلم بحاله فان تردّد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت خيار له وشكّ في كونه من نوع ما
يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريّته او لا كخيار التدليس وكذا لو تردّد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين لبناء
الاقسام ووجه الجميع اضح وهو عكس ما قصد النقض والدفع المنهىّ عنهما في الاخبار التى هى مستند الباب ولو علمنا بانّ المورد من الموارد التى
من شانها البقاء ما لم يرفعه رافع وتردّدنا في بقيته مع علمنا باختلافهما في الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم
تحقّق الرافع **والمثال الذى ذكره الفاضل المذكور** من هذا القبيل فانّ قضيّة وجود كلّ حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثّر
في فساد مزاجه مؤثّر ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت جنسها فانّ منها ما يتساوى الى الف سنة بمصادمة بعض العوارض
ومنها ما ليس كذلك ومثله بقاء الرطوبة فانّ قضيّة وجودها البقاء عادة ما لم يؤثّر في زوالها دافع كالهواء والحرارة والى ما ذكرنا
ينظر حكم الاصحاب بحيوة المفقود في اطول زمان ما يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما عمد لزم ان يعتبر اطول زمان ما يمكن ان يعيش
اضعف الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس بالقوّة والضعف المؤثّر في اختلافهم في اهليّة البقاء كثرة وقلّة كاختلاف امزجة
الحيوانات المؤثّر في اختلافها في اهليّة البقاء ويتفرّع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما **لو علم** باصابة بول ومنىّ للثوب او البدن
ثم غسله غسلة يعلم بزواله بها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيّا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها ما لو
خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها
ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومثله
الكلام فيما لو حصل الايلاج باحد فرجيه او خرج منه منىّ وكذا لو علم بالطهارة المدنية ثم وجد الماء وشكّ في كونها مائيّة
او ترابيّة وكذا لو تزوّج امرأة ثم شكّ في كونها متعة او دائمة وهيهنا المدّة ففي المدّة يستصحب الزوجيّة وبعدها يرجع الى القسم الثاني
الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب في هذه الموارد ونظائرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعلّ المانع المذكور نظر
الى انّ حجيّة الاستصحاب منوط ومبنىّ على افادته الظنّ ولا ظنّ بالبقاء هناك **وقد عرفت** مما حقّقناه فساد هذا الدليل وعدم
التعويل عليه مع انّ كليّة المقدّمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى الفاضل المذكور ما حكى له بعض سادات الافاضل من مخاصمة جرت بينه وبين
بعض علماء اليهود حيث تمسّك العالم اليهودى على اثبات دينه باستصحاب نبوّة موسى ع لاعتراف المسلمين على اصل نبوّتها وحقيّتها فقال
فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها الجاثليق على اثبات نبوّة عيسى ع في مجلس الرضا ع فاجاب الرضا ع
بانّى مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به امّته وما اقرّ به الحواريّون وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد ص وكتابه ولم يبشّر به امّته
فاجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك بانّا نقول بنبوّة موسى الذى اقرّ بنبوّة محمّد ص ولا نقول بنبوّة كلّ موسى لم يقرّ بنبوّة محمّد ص
فاعترضه اليهودى بانّ موسى بن عمران الذى كان معهودا وشخصه معروف قد ادّعى النبوّة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون بصحّتها و
حقيّتها ولا يتفاوت ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوّة محمّد ص او لا يقول بها فنحن نقول بانّ نبوّة الشخص المعهود قد ثبتت فتكون باقية بحكم
الاستصحاب فعليكم بابطاله ثم قال المعاصر المذكور فتأمّلت هونيا فقلت ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسّك به في اصول
الدين انّ موضوع الاستصحاب لا بدّ ان يكون متعيّنا حتى يجرى على منواله ولم يتعيّن هنا الا النبوّة وهى كلّى من حيث انها قابلة لان
تكون نبوّة الى آخر الابد والى زمن محمّد ص او تكون مطلقة مجرّدة عن القيدين فعلى الخصم ان يثبت امّا التصريح بالامتداد الى آخر الابد
او الاطلاق ولا سبيل الى الاوّل مع انه خارج عن محلّ الفرض ولا الى الثانى لانّ الاطلاق في معنى القيد فلا بدّ من اثباته **ومن الواضح**
انّ مطلق النبوّة غير النبوّة المطلقة **والذى يمكن** استصحابه هو الثانى دون الاوّل فانّ الكلّى لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقلّ
افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعيّة الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار
وهو في محلّ المنع قلنا الاستقراء قاض بانّ اكثر الاحكام الشرعيّة التى ليست بمحدودة وردت مطلقة وانّ المراد من تلك المطلقات الدوام
والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في حكاية النبوّة لانّ الغالب في امر النبوّة التحديد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوّة نبيّنا ص لانّا
نقول به من جهة الاستصحاب بل للأدلّة الخاصّة من الكتاب والسنّة **فان قيل** قولكم بالنسخ يقتضى الاطلاق في النبوّة قلنا ابطالنا القول

بقول اليهود ببطلان النسخ من باب المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد الا انّ التحقيق انّ موسى وعيسى اخبرا بنبوّة نبيّنا وكتابهما
مصرّحان بانّ نبوّتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا يقال احكام شريعتهما ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلّق بالاحكام دون النبوّة لانّا
نقول اطلاق الاحكام لا يجدى بعد تبشير نبيّهما برسالة من بعدهما اذ قضيّة ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا معنى لاستصحاب الاحكام
هذا ملخّص كلامه ووجوه فساده غير خفيّة **امّا اوّلا** فلانّ منعه من حجيّة الاستصحاب في ابقاء شريعة التى لم يعلم نسخها وارتفاعها كما ارشد
اليه قوله بعد فرض تسليم الخ غير سديد لانّ شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنّها لم يكن في الظاهر محدودة بزمن معيّن
بل بمجىء النبىّ اللاحق ولا ريب انه لا يستصحب ما لم تثبت نبوّة اللاحق ولولا ذلك لاختلّ على الامم السابقة نظام شرايعهم من جهة
تجويزهم في كلّ عهد وان ظهور نبىّ ولو في الاماكن البعيدة ونسخه لشريعتهم فلا يستقرّ لهم البناء على شىء من احكامها ودعوى انّ شرايعهم
كانت محدودة في الظاهر بغاية زمانيّة معلومة بحيث يمتنع توهّم النسخ لها في تلك المدّة وكان الكلّ عالمين بذلك مجازفة بيّنة
ومكابرة واضحة **وامّا ثانيا** فلانّ ما ذكره من انّ الاطلاق في معنى القيد ولا بدّ من اثباته ليس بشىء لانّ مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد
وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى الاثبات وانّما يحتاج خلافه الى الاثبات **فان قلت** التقييد بعدم الانهدام حادث والاصل عدمه قلت
التقييد امر نسبىّ انتزاعىّ ولا ريب في صحّة انتزاعه بعد ثبوت الطرفين **وامّا ثالثا** فلانّ ما ذكره من انّ نبوّة الانبياء السلف كانت محدودة
فان اراد التحديد بامر غير معيّن كمجىء نبىّ آخر فهذا لا يقدح في صحّة الاستصحاب حيث يشكّ في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معيّن فان اراد ذلك
بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها بيانا لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على اطلاقها ممّا لا يمكن الالتزام بها اذ
لم نقف الى الآن على ما يدلّ عليها بل قد عرفت ما يدلّ على خلافها **وامّا رابعا** فلانّ ما ادّعاه من انّ شريعة نبيّنا ليست ناسخة حقيقة لشريعة
من قبله واضح الشذوذ لمخالفته لاجماع المسلمين بل وضرورة الدين المبين واخبارهم بحجيّته امّا لا انّما لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حقّقنا
في مبحث النسخ ومن اشترط في النسخ عدم اقترانه بالبيان التفصيلى والاجمالى فقد غفل عن ذلك الا انه ينكر كون شريعة نبيّنا ناسخة لشريعة من
قبله **وامّا خامسا** فلانّ ما ذكره من انّ اطلاق الاحكام لا يجدى مع الاخبار بمجىء نبيّنا ص مردود بانّ الاخبار المذكورة انّما تفيد بقاءها
الى زمن مجيئه فمع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الا كحكم يذكره النبىّ ص ويقول انه سينسخ فانّه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب
بقاؤه فتنبيه الخاتمة اشتراط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذى هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها
ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المسمّى اعتبر بقاء التسمية ولا يحكم مع زوالها ببقاء الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واقعا بل يكفى
ثبوته في الشكّ ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع ليلزم الدور بل مادّة الموضوع في استصحاب حقيقته او حقيقته
ومع وصفه باستصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقاؤها ممّا معلوم ولو فرض الشكّ في بقاء المعروض في القسم الثانى استصحب ايضا كما في القسم الاوّل
وبالجملة فتحصّل هذا الشرط ان يتّحد الموضوع بالاعتبار الذى هو بحسبه موضوع فلو تعدّد الموضوع بتعدّد الحقيقة فيما موضوعه الحقيقة او
المسمّى لم يجر وان اتّحدت المادّة في الاوّل والحقيقة في الثانى فالاوّل كالحطب المتنجّس اذا استحال رمادا او دخانا والماء المتنجّس اذا استحال
فاكهة او بخارا والغذاء المتنجّس اذا استحال جزء لحيوان طاهر الى غير ذلك والثانى كانقلاب الخمر خلّا وانتقال الدم من ذى النفس الى غير ذى
حقيقة الا اليه كما في القمل والبعوضة والا جرى فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطائر والشاة ونحوهما فيستصحب حكمه السابق من طهارة
ونجاسة والفرق بين المقامين انّ عروض النجاسة العرضيّة على الاعيان المتنجّسة انّما هو باعتبار كونها اعيانا لاقت نجاسة برطوبة ولا مدخل
للاسم في ذلك بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذى النفس فانّ لحوقهما لهما انّما هو باعتبار كونهما خمرا او دما لذى النفس لانّ
ذلك هو العنوان الذى اعتبره الشارع في اثبات الحكم فصحّ انّ موضوعيّته الاوّل باعتبار الحقيقة والثانى باعتبار المسمّى ثم الاصل في هذا
الاشتراط هو انّ الاصل في حجيّة الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهى انّما تساعد على حجيّته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذى
هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجيّة الاستصحاب فيما يكون من شانه البقاء لولا طروّ المانع وليس من مقتضى الحكم
المتعلّق بعنوان مخصوص وعين مخصوص تعدّيه الى عنوان آخر او عين اخرى ويؤيّده ملاحظة موارده التى وردت تلك الاخبار في بيانها ويؤكّده
ملاحظة السيرة المستمرّة الجارية في الامثلة المذكورة ونظائرها فاتّضح ممّا حقّقنا انّ الحكم بطهارة الخمر وحليّتها من حيث الانقلاب وطهارة
الدم من حيث الانتقال على ما مرّ على خلاف الاصل ولهذا يقتصر فيه على مورد النصّ وهو انقلابها خلّا ولو فرض انقلابها الى الهواء او الماء
الكثير او حال الجمود لم يكن في حكمها المذكور ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الى الخلّ او الدبس او غيرهما فما ذكره بعض
الاجلّاء من انّ قضيّة الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنبيّة فيستصحب ممّا لا وجه له على ما ذكرناه وكذا ما تخيّله
بعضهم من انّ عموم اخبار الباب ما بيّنّا وانّما اذا حصل اليقين بشىء ثم عاد شكّا لا انّه تطرّق بينا ولهذا باعتبار كونها يقينا بالشىء بعينه ان

الظ من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر توضيحه في مسئلة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم يقتضه مط بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين بزوال المقتضي **وأما الاعمال الواقعة** على حسب ذلك اليقين حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك فيمضي البيع او الوقف ويؤيده قوله ع لانه حين يفعله كان اذكر وشرع على ذلك والظ حيث يعتبر كما في مداركها ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لمساعدة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها بحيث يكون موضوعية الموضوع باقيا الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا او العجين المتنجس اذا صار خبزا وكما في صيرورة الدبس خلا والحطب فحما والطين خزفا او اجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة ويعد الاختلاف الطارى عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلف الاسماء عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يزول ولا يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فتزول التسمية بزوال الصفة بخلاف الحقيقة

القول في القياس

مقدمة القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اي لا يؤخذ على حد المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول وقد يطلق في الاصطلاح على معنيين **الاول** القضايا المؤلفة التي يلزم عنها لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان **الثاني** الحاق فرع باصل في حكم لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا لانا بعد حملهما على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يقال هذا تعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل معنى القياس **ثم المراد** بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان يتحققان في موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود ذهنا والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول ما اذا كان حكما شرعيا كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على ذاته بزيادته في حق الشاهد بجامع وجود العلم لهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض **ثم القياس بهذا المعنى** يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما قياسا له على الصلوة فانها حيث لم تكن شرطا له في نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل اعني الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرايط المادة والهيئة فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها **قلنا** حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على ابطال الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل على مجموع شرايط المادة والهيئة وان اشتمل عليها من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق الاولى فالاولى ان يقال لا يكفي القياس بمجرده في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى شخصية اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتامل **نعم يتجه** الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظ اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه ان القياس يطلق على معنيين **الاول** ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه تصاريفه كقاس يقيس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع للاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعل وعد القياس بهذا المعنى دليلا اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظ من جعلهم هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به العضدي ويشكل بعدم مساعدة حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها ان يكون القياس عبارة عن تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون متعدد الاركان **ثم اختلفوا** في تعيين الاصل الفرع هو المحل في المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم في

المقيس

المقيس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المتقدمة وانما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس لانه نفس القياس ويلزم اتحاد الشيء مع جزئه او مع ما يده المباين له والتحقيق ان لكل وجها الا ان الاجرى في عقد الاصطلاح عليه الان المعروف هو الاول **وربما** يستشكل في بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخميس الاركان على القول الثاني والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في ذلك ولا ستره عليه

فصل في علية الحكم العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهي المتبادر من اطلاقها واما ان كانت تامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظني ايل الى العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كما مر او لا فان علم بعلية العلة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحدس ونحوه فهو مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوايل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل الخلاف بطريق الالزام او تنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد مجرد التقريب ودفع استبعاد الاحتجاج به حقيقة ومن شنع عليه بذلك فقد جهل قدره وتجاهل به ومثله الكلام في ما وقع في كتاب التهذيب من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة فمما روي من طرق العامة قوله ص تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فرقة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **واما الاخبار** المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالايات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يصح اذا قلنا بان انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل احتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه **وقد يستشكل** في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد باب العلم لا مطلقا فالدليل الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع كاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي وهذا بمكان من الوضوح والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا نثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاضية به وقضية كلامه ان الاشكال لا يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما لا يكاد يعقل له وجه اما اولا فلانه لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احديهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مط ولو كان مما دل الدليل على عدم جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية القياس وتخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى جواز التعويل عليه حال الانسداد على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن الاثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث الاخبار احتج المخالفون بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى فرعه وبخبر معاذ حين ارسله النبي ص قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال ص فان لم تجد قال فبما في السنة قال ص فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال ص الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالراي اما هو الاخذ بالقياس ونحوه وقوله ص حين سئل عن قبلة الصائم ارايت حين تمضمضت ماء ثم مججته اكنت شاربه فقاس قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة للمطلوب المفطر من المباشرة والشرب وقوله ص حين سئلته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج شيخا وهو لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه ينفعه رايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال ص فدين الله احق بالقضاء فقاس الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير والجواب اما عن الاية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه عرفا فكذلك شرعا ولغة لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا انما هو في الاتعاظ بقرينة السباق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر **وقد اجيب** عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال غيره وهو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن حال الغير الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث ولا يخص بالثاني ليلزم المنافرة وفوات التفريع وبان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها

بالجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق اراده ايجادها في ضمن الافعال تحقيقا للمناسبة يبقى دلالته على وجوبه في غيره محتملا منفيا باصل العدم واما ما يقال من ان الامر بالاختيار للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال افعل غيره والا في الامر الفلاني فضعيف لان مجرد صحة الاستثناء لا ينهض قرينة على العموم نعم وقوعه على الكلام ينهض قرينة عليه لكن انتفائه في المقام معلوم **واما عن الرواية الاولى** فبانها مروية بطريق آحاد ايضا وهو انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال صلى الله عليه وآله لا بل ابعث الى ابعث اليك فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا ينافي القياس الاصلي تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا بذلك كان دوران **واما عن الروايتين الاخيرتين** فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب الحكم الى فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه صلى الله عليه وآله يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيحمله على اراده تعليم المخاطب طريق الاستنباط او تقريره عليه ليس باولى من حمله على ما ذكرناه من ارادة التقريب لا النص على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء لقياس عليه نظائره مما يشاركه في العلة المنصوصة مع ان قوله صلى الله عليه وآله في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ الذي نقول بحجيته بل الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا ان يقال انه استدلال بالاولوية الواقعية الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين عليه السلام اتوجبون عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار مروية بطرق غير معتبرة والمسئلة ان لم يطالب فيها بالقطع اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما عرفت

فصل اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة

فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم كالسيد المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية موارده اولا فيكون الثابت هو علية المقيد المنصوص على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي **والثاني** انه اذا ثبت علية امر لحكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له في سائر موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها اولا بل لا يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول ويشعر به نفيه عن المقام الثاني لكن حكى في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سنبينه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة **لنا على الاول** قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظائره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه حار او بارد يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او بارد دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ زيد الى غير ذلك **حجة الخصم** ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تفيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوائل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على التركيب هو الثاني او التوقف بينه وبين الاول **ولنا على المقام الثاني** انه اذا ثبت علية امر لحكم عليه تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في تلك الموارد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما ممتنع لاستحالته **احتج السيد** بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم وقصره على موضعه ليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعالم ودلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه ان تاثير الشيء مما يختلف

باختلاف المحال والمواد فقد يؤثر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في المقام الاول بحمله على منع استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في سائر الموارد وحمل العلة في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في بيانه ما ينبه عليه او العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة فتعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب ان عليتها مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخيرين بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني بحمله على منع استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعدما علم من سعة باعه في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه **فائدة ان الاولى** علية العلة تعرف بالتنصيص عليه بلفظ دال على عليتها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بالواقعة لولا كونه علة لاستبعد اقترانه بذلك كما لو سبق الخطاب طلب الجواب او قرن به ما يصلح له نحو قوله صلى الله عليه وآله كفر بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان بخلاف نحو قول المولى لعبده اسقني ماء بعد قوله جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا ولا يصلح المذكور لتعليله وقد تعرف من الفعل كما لو سجد عند قراءته لاية السجدة او سماعه لها او من التقرير كما لو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه وقد تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين ويسمى القياس بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر كما في المنصوص وجب تعدية الحكم الى سائر موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة **وهنا اشكال** لا باس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فاجازوا لذلك تواردها في موارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذه الانواع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية والناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين **الاول** العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا للاحكام نحو كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والافطار والظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والنصوص والاملاك لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوه النقل والانتقال والفك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي ترتبت عليها شرعا كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود من تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب **الثاني** العلل التي هي منشأ الحكم وجهها حسن شرعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل **وما ذكره الفقهاء** من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في مباحث تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي يقصد بوضع تلك الاحكام دفعها اسبابا عقلية كما ان دفع تلك الاثار ان ثبتت في تلك الاحكام كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين جلي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلاثة انما هو لازالة حالة حدثية حادثة من خروج الاحداث وعلم بحدوثها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة له ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز تواردالعلل الغائية على معلول واحد **وتحقيق** الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم ولحوقهما صلح تواردالاسباب عليه لافادة تاكده كان معلول احديهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول امرا اخر هو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة والفساد وكان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق المقدم فيكون الثاني معرفا او كاشفا محضا يصح اعتباره في النية في مسئلة تعاقب الاحداث رفع الحالة المنكشف عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به بل بشرط استدامة السابق به فيكون العلة بعد تحققه هو السابق كما في صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا تصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان كالعلية الابتدائية **الثانية** القياس بالطريق الاولى وهو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في الاصل ولا بد في الحجية من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلية العلة بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن باحد الظنون المعتبرة وقول العلامة بعد كونه منصوص العلة وقياس النص على النافي ليس

من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما لا ظهور له في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه
الفاضل المعاصر في كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة
وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرروا النزاع في ان التنبيه فذهب قوم الى ان تعديته حكم التحريم الى انواع الاذى الزايدة عليه بالقياس
وذهب اخرون الى انها للدلالة عليه بالمفهوم الموافق **وحكى عن المحقق** انها منقولة عن موضوعها اللغوي الى المنع من انواع الاذى
احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع للحكم لتعدى الحكم اليه وهو معنى القياس **واعترض**
عليه اولا بان معنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في الدلالة المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس
يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال النافي به ورد الاخير بانه لا خلاف في حجية هذا النوع من القياس انما الخلاف في حجية بقية انواعه
فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا فهذا الرد مع اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار
المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يسلم الاجماع على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل منكر حجية
القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس ليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا
احتج النافون بالقطع بافادة اللفظ للحكم المذكور من غير توقف على استخصاص صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد بان هذا
النوع من القياس لا يتوقف على استحضار صورته بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد **ولعل حجة المحقق** تبادر حرمة
مطلق الاذى منه عند الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظ لان تبادرها ليس عن لفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة الحقيقة و
الا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين ولكل وجه لا ثمرة للنزاع **تتمة**
قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن
ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع
ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا
كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال يا ابان مهلا هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى الثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين **ووجه الدلالة** ان ثبوت الثلثين
عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع الاربع بطريق الاولوية وقد شنع الامام ع على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس
الى اخر ما مر **وفي الخبر** عن مولينا امير المؤمنين ع لولا اني رايت رسول الله ص يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما او
وجه الدلالة ان المستفاد من كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان طريق الاولوية كما هو مورد الفرض هذا مضافا الى
الاخبار الدالة الى تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الافراد المذكورة اذ لا اختصاص لها بالمستنبط
فيكون التفصيل تحكما **والجواب اما عن الاول** فبان القياس المقصود هناك قياس ظني لا سيما بعد ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل
اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مط لجواز اشتراطه بعدم انضمام الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره ع غاية ما في الباب
ان يظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منعنا اطلاق الظن بما دل على سببية قطع الثلث الثلثين فيكون ظنا معتبرا **قلت** انما يعتبر
حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به سياق كلامه واما
عن الثاني فبانه انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن لا مستحكما بالطريق الاولوية كما يستفاد من قوله ع لظننت ولا
كلام فيه **واما عن الاخيرين** فوجهين الاول التصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته علماء البلاد كما وقع في
بعض الاخبار فان العمل بالبواقي عمل بالنص او بالاولى حجيته مع تسميته ما عدا المستنبط به غير ثابت في الاخبار وانما الثابت تسميته به
في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني بالتصرف في الاقيسة التي نقول بحجيتها بارجاعها الى قياس فرضي مشتمل على صغرى وجدانية
مثل النبيذ مسكر والتمر انه ابدا لا مانع قولان وكبرى مستفاد من التصريح بالعلة او الفحوى مثل يحرم كل مسكر او كل اذى يكون اشد
من قول اف وبالجملة يستفاد من النص اوما في حكمه كبرى كلية ونعلم صغرى وجدانية اليها ليتم المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع
الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الحيثية وان كانت حاصلة ليلزم العمل بالقياس **ولا يذهب عليك** ضعف هذا الوجه والمعهد
هو الاول **ثم اعلم ان** القائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران
تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال عليته ما عدا الذي يدعي عليته
وكالمناسبة والاخالة وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة غير ذلك مما حرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة

فى الاجتهاد والتقليد

لنا الى التعرض لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة بعد ما اطبق اصحابنا
على عدم حجيته ذلك فمن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة **القول في الاجتهاد والتقليد مقدمة** الاجتهاد لغة
تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرف عرفا بتعاريف اشهرها ما ذكره الحاجب وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس يخرج بتقييده بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه بغير الوسع واستفراغه في غير
تحصيل الظن و في تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي و الاشكال على الحد هذا من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان تقديمه
مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو
العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها منها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يتصف قبل صدق عنوان الفقيه
فتناول الحد لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يتصف و يسعه تحصيل العلم من اول الامر
بحصول العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد **ثم هذا** انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظ فقد
اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة
الاجتهاد فلا يخل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام **وزعم الفاضل
المعاصر** ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقيه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة
عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد **اقول** وكان هذا توهم في كلام التفتازاني وتقديمها على مراده وكيف كان
فوجه لزوم الدور هنا على بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء
في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدور
عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره شيخ
البهائي في نقله عن بعض شراح المنهاج **قال** وليس المراد به المجتهد كما قد يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا
بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه
فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع صدق الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فعلية الاستفراغ كما هو ظ اللفظ وبالفقه ملكة العلم
بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد
عرفنا ان الدور في نفسه غير متوجه وان المتوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بيناه **ثم قال** والتحقيق انه ان اريد بتحديد الاجتهاد المعنى الاعم
وجعل الفقه ايض كذلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الاجتهاد وهو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريف حينئذ الى ما
يتفوه به الاعراب ولذلك ترى بعد ذكر تعريفهما الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه منه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان اريد
تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها المعروفة الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي
يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل **والفقه** هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء
منهما تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه و الاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا الا على المعنى المعتبر الصحيح
واطلاقه على غيره مجاز و الحدود التي تورد في المقام انما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي **ثم الفقه** و الاجتهاد باعتبار ما يتوقف
عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسايط المعتبرة معها امور عدمية فهي شرايط لهما لا اجزاء ومقومات لمهيتهما
ومن هذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص او استخدام والوجه البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكر منه
من الشرايط نفس القوة لا معرفتها وليس في تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل في ذلك قرينة واضحة على
ارادة المعنى الاخص بدليل ان معنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرايط وانما المشروط بهذه الشرايط المعنى الاخص وظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرايط
في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي فكيف يوجب حمل القيود
المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى **الثاني** ما ذكره المعاصر المذكور ايض حاصله ان قيد الظن
مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود الاحتراز عن الضروريات والقطعيات والاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان
الاجتهاد قد ينتهي الى القطع **وفيه** ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد
اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو من نوع جزافة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة ونكتة مع ان النكتة في تخصيص
القوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم به كبحثهم عن حجيته وتناولهم على قبوله للتجزية يقول مطلقا فان القطعي لا يبحث عن

حجيته ولا كلام في حجيته وقطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما على التقادير واما
ان يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيء منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد
من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليهما فهو انما يتم على التقدير الاول وخاصة لا مطلقا كما ادعى
نعم لو اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرج القطعيات مطلقا لكنه خلاف الظاهر الثالث ان طرد
الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا الا
حقيقة بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك واما ما ذكره الفاضل المعاصر من
ان المتبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى القيد فمما لا وجه له فان قلت المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع
في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا انما يتم اذ الظنون التي قام قاطع على اعتبارها مطلقا كظاهر الكتاب والسنة يصح التعويل
عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد
بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله هو كاف في نقض الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا
فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مراده من كلامه والجمع والترجيح
بالوجوه المقررة عند وقوع التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في
حق المستفرغ او مقلديه او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه على استفراغه الوسع في معرفة فتوى
غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما لضيق وقت او فقد كتب يعتبر مراجعتها او لقصور نظره بناء على جواز التجزي ولا ريب ان
الاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه فان الاستفراغ في
المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم على هذا ما حققته في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد
الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد بقيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع الاشكالان ولما ثالثا فلصدقه على نفس
الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفهم ان
الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد من استفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيله بطريق
الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ
الوسع بذل تمامه وهو غير لازم والا لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر
في عرف المجتهدين لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر معروف وهو ما يحصل الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة
الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد ما جاء من العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال
المذكور ثم يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا ما يقال فلان مجتهد يراد ان له الملكة المذكورة
وعرفه البهائي بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس
يشمل ساير الملكات قال الشيخ الجواد مخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير له ملكة بل كان حالا ولا
يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبة الاخراج اليه بجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر الى الحكم الملكة التي يقتدر
بها على استنباط غير الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس لا للاستغراق والعجب من الشيخ المذكور
انه عين اللام للجنس ليدخل المتجزي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العبرة بالحال مع مناسبة الحال المرتبة المتجزي الفرق
بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالفرعي الاصلي
وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال الشيخ المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان
اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى التفاتات اقول لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله
بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك لا يجوز بمعنى الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة
القريبة بمعنى القوة القريبة للاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او
قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح
فيتم قول الشيخ وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملاءمة الترديد للتعريف ان القوة القريبة من الاستنباط ان
تعينا ولا القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول ان الفقه هو العلم او ملكة

الاجتهاد

قال الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن المعتبر

الاجتهاد هو استفراغ الوسع او هو الملكة واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصد في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقه
تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واستناده الى الادلة التفصيلية
كما وقع في حده مبني بظاهره على نوع توسع الثالث ان النظر غالبا في مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقه الى الظاهر وقد يتخلف و
موارده غير خفي على العارف **فصل وحيث علمت ان الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم**
الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعتبر في معرفة الحكم وهو يختلف باختلاف اراء المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه ظنون خاصة فالاجتهاد
في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في مبحث
خبر الواحد صحة القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا ظنونا خاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في المقام بايراد
بعض الاحتجاج عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن
به فان ثبت مدلولها من عدم جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح
اثبات عدم حجية ساير الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول انه
قام الاجماع على ذلك فقط وان القدر المسلم منه حجية مقام المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية
مقام المتاخرين عن زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظاهر الكتاب من حيث كونه
ظاهرا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القران من قبيل كتب المصنفين الذين يقصدون بها بقاءها
مر الدهور ليستفيد الناظرون اليها المقاصد على حسب فهمهم ويعملون بمقتضى مفاهيمهم وهذا مم لا سيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك
تعلق الغرض ببقاء القران لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه اما حديث الثقلين والاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا
دلالة لها على التمسك بما يفهم من القران بحسب ظاهره والعرض عليه لامكان ان يراد التمسك بما علم ارادته من القران والعرض على نصه او مع الامر ان
يستظهر منها المعنى الاول فينقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيثبت المط على التقدير الاول ويبتني حجيتها على التقدير الثاني على ثبوت ان
يكون تلك الاخبار من قبيل كتب المصنفين وهذه الدعوى بعينها في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظاهر القران حجية الظن المستفاد منه
من جهة كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب العلاج وان اريد حجيته بعد ذلك
فلا يبعد ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه
الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا
يقال هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو ظاهر في الباقي اولا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه والقائل بعدم الحجية مع تسليم
الظهور فاذا ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انما انعقد الاجماع على حجية ما هو
ظاهر واقعا لا ما هو ظاهر في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى ان ظهوره في اعتقاد
مدعيه خاصة فكيف نسلم الاجماع على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر القران ان كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال
بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظاهر هذه الايات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال الا ان عمومها
مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا مردود اما اولا فلان التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما منافية
الاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على المخصص والاخر على المخصص لانه يرجع الكلام
الى الاول فلا يتعدد واما ثانيا فلان التخصيص لذلك يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام الظني وان قيل
قام الاجماع على حجية كل ما هو ظاهر الكتاب فنجعل بعض مدلولات القاعدة كحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض
اخر وهو تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر
على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد
عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان السامع يشهد على ظاهر الاقرار والوصية والعقد والايقاع و
غير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه مخاطبا
اياهم فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين ناش عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا تجد احدا من
الموافق والمخالف يخالف في ذلك بل الظاهر انه مما اتفق عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام لهم النظام ومخالفة الاخبار

بالظن لزم عدم جواز العمل

في حجية

في حجية ظواهر القرآن غير قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخباريين لا يخالفون
في صحة القاعدة التي قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض انما يمنعون من حجية ظواهر القرآن لدلالة بعض
الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها عن المعارض فاذا فسد دلالتها على ذلك بقيت ظواهر
الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على حجيته فاتضح بما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها
في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هنا فرق من جهة اخرى هي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك
الخطابات وان تاخر وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول فيه
في محله **واما عن الثاني** فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض كالناسخ والمخصص بحيث يحصل القطع بعدمه او الظن به
بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظن عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي له لا الى عدم المانع والا لم يتحقق ظن
لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط عدم
المعارض لا اليه والى عدم المعارض **واعلم** ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب على تقدير انتفاء القرائن الخارجية
ويبقى الكلام فيما يظن كونه ظاهرا عند الخطاب بمونة اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة عدم القول بالفصل **واما عن الثالث**
فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع وان انعقد على حجية ما هو ظاهر واقعا لكن لا سبيل
الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا بان العام المخصص ظاهر في الباقي علمنا باندراجه تحت الاجماع الا ترى
انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان المجسمة كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم كذا
لو ظننا ذلك ظنا قام قاطع عندنا على حجيته فانا نعلم حينئذ بالدخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشمول الاجماع
لكن ليس المقام من هذا القبيل وهذا واضح **واما عن الرابع** فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان
كان الاقوى نفس ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قيام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من ساير الادلة التي هي اقوى من
ذلك الظاهر لامتناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع
واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ
الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه ينبه لورود الاشكال المذكور على مذهب من حجية مطلق الظن لانسداد
باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم ليس باولى من تخصيص الدليل العقلي
بعموم هذه الايات فيقضي عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي **واجاب** عنه بمنع تخصيصها
بالقياس والاستحسان بوجوه منعها مع بيان فسادها في مبحث خبر الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل
القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله فلا مخلص له الا باحد الوجوه التي ذكرها في امر القياس
والاستحسان مع ان ورود هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون الشانية كما التزم به بعض ثلاثة
وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله **ثم اورد** في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب بان هذا الاجماع
ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة حيث كانوا يستدلون بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون
بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القرائن والامارات واحتجاجهم بها باعتبار حصول القطع بها وان كان
مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب واحتجاجهم بظواهره **ففيه** انه لو لم نتبين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث
انها ظواهره لجواز ان يكون تعويلهم عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف
اذ ما ذكره في حق الاوائل من جواز بنائهم في التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع
الاحتجاج لان اكثرها مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على القرائن المقتضية لاستفادة القطع مع انا نراهم يقتصرون في مقام
الاحتجاج على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم على وجود القرائن وقد يحتجون بالقرائن كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد الاحتجاج كما هو
جلي ولم نقف فيما على من يرد على خصمه بان الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن غير واضحة **واما ما ذكره** في حق الاواخر فاوضح
فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تراهم اذا نبهوا على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان
الامر كما زعمه لاحتجوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة **الثاني** ان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل
بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الايات لا حاجة الى ارتكاب

المخصص

التخصيص في عمومها واعترض عليه الفاضل المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو مظنون من الكتاب وهو
لا يصير الظن علما والضمير المجرور في قوله تعالى ما ليس لك به علم راجع الى الموصول ونفسه راجع الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك
به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة وحمل الايات الناهية عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته
تخصيص صريح فكيف يقال لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا
ان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن اصابة الواقع ظنيا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها احكام
اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية او لا ويتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصير
مقتضيا للظن بل مدار العمل على العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولكن
المظنون باعتبار يصير معلوما باعتبار اخر فالضمير المجرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او
تخصيص وكذا الكلام في اية الذم مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو قضية الحصر وبالاعتبار
هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من الظن والعلم والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام
من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كانت ادلتها
الدالة على كونها اولية ظنية الى هذا البيان يرجع الى ما يقال من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق الموصل
الى الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية **واما ما زعمه** الفاضل المعاصر المذكور في الحد
المراد العلم بظن الاحكام **ففيه ما لا يخفى** لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية
التي تقترن غالبا بالظن بانها احكام واقعية واطلاق الحكم على هذا الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرا مجازيته اطلاقه على الحكم الواقعي
مع انتفاء فعليته ودعوى ان الحكم الظاهري هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه
في نفسه لو مجردا عن اعتبار الاولوية او مستلزم لثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام الخمسة
التكليفية والوضعية ولو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح بما قررنا ان الوجوه التي اوردها على الجواب غير وارد عليها
بل التحقيق في المقام ان يقال هذه الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان
يكون من باب العمل بالقطع دون الظن كما مر او يخصص عموم الاية بجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا فيبقى الكلام في اثبات حجية الظن
بالاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على حجيته مطلقة او بعض انواعه مطلقا او في امثال زماننا وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه فالذي
يليق بمن يحب نفسه في عداد العلماء ان يدع الاحتجاج بالايات على حرمة العمل بالظن بعد قيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن في زماننا او ظنون
مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل **ثم اعلم** ان الظاهر الفعلي في باقي المظنون الفعلي كما ان الظن الشاني في باقي المظنون الشاني
والظن بالمعنى الاعم في باقي المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب في ان الشارع قد اعتبر جملة من انواع الظن طرقا الى معرفة موضوعات الاحكام كاليد و
الشهادة بافتها بالنسبة الى موارده المفصلة وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف و
حكمه بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى ظاهر اقرار الكامل ووصاياه وعقوده وايقاعاته واعماله وباسلام من وجد في
دار الاسلام وكون ما يوجد بايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى وبنجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول بها
للنص وبقبول المرئة في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها زوجها فادعت وقوع الموجب وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي
من الزوجين مهر المثل اذا تنازعا في مقداره على ما احتمله العلامة في القواعد وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصانه
مع حضوره لوقت الاعتبار الى غير ذلك من النظاير فالشارع قد اعتد بالظاهر اعني ما من شانه افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض
في هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالبا مخالفا للاصل قد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه
على الاصل صح ان يقال اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظاهر فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل
منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظاهر حجة في نفسه ما لم يعارضه معارض كما زعمه المعاصر المذكور فاستشهد بكلام
الشاني في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب التعارض والتراجيح الاصل والظاهر قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجية الظاهر في نفسه نظرا الى
ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل معارضة الظاهر له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافيهما في المقتضى
هذا لا يقتضي حجية الظاهر في نفسه لو سلم ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظاهر لوجود القراين الدالة عليه اذ قدم صرح
الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظاهر حيث لا دليل على حجية الظاهر وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي حكينا عن العلامة

في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظاهر الا فيما ندر ويستفاد من هذا الكلام ونظايره ان الظن ليس بمعتبر في نفسه وان حجيته في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظن دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى الاصل ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صورة زيادة ادلة الاصل على ما صرح به ويساعد عليه ان دليل حجيته انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظن في نفسه فما لم نقف عليه الا ما اشار اليه احد منا من ان تقديم الظن على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه بما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتعدى باعتباره الى سائر الموارد وفساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على على تقديم الظاهر في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزايدة على اعتبار الظهور الا ترى ان من افاد الظن الشهادة ممن لا تقبل على النفي ولا ممن لم تثبت عدالته ولا من الثلث في غير ما استثنى ولا بما دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثنى الى غير ذلك وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظن بها وكذلك الحكم بمقتضى اليد واليمين في موارده فظهر ان الشارع قد نصب هذه الامارات بشرايطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة وامر بالعمل بجانبها على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في ساير الموارد ثم تسمية حجية الظن في الموضوعات الى حجيته في الاحكام تعويلا على المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان المذكور في الموضوع ما هو سبب السبب من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب والواجب والاول الذي يعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم **فان قلت** اذا لم يكن الظن حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب في تعارض الاصل والظن اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل **قلت** فائدة عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي جعلها الدليل على العمل بالظن وبيان ان الظهور بمجرده لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد من سياق عبارة الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مع ان العاقد لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقدير عدم مساعدة كلامهم على هذا التنزيل لعقد تريهم يبحثون عن الظاهر في مباحث معنى المدعي فيقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل او من يدعي خلاف الظاهر **والتحقيق** ان المدعي من يدعي خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظاهر هنا لا يريد به مطلق الظن بل ما يكون ظهوره ناشئا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعي ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعي فيلزمه بالبينة عملا بعموم الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين لما فيه من الناقض فيكون النقض ايضا باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد مر تحقيقه انفا ثم استشهد على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد على العمل بظن تقدم بعض الفوائت بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج العلامة بالشهرة في بعض مسائل الدين وترديده في الحاق غير صورة مضامين الصلوات الواجبة في بطلانه بتعمد الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للترديد وجه اذ الترديد انما يكون عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح **اقول** اما احتجاج الشهيد ره على العمل بالظن في المقام الاول برجحانه فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مطلقا او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرار فدفع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم في مهية العبادات و اما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك **فيمكن ان يكون** عماده في حجية الشهرة على عموم قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب والتاييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح ونحوه ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشي من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من افراد العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما اعتبر بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القريب اليه **واما احتجاج** العلامة في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه **ويمكن** تنزيله على التقريب الى المرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة في هذا الاحتجاج

اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد في كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب والرد على العامة بما يتم على منهجهم وانهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لا انهم يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعولون به وعلى هذا يتنزل كلامهم في المقام وبالجملة فمعرفة مقاصد العلماء يستدعي نظرا اخر ولا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن المتدرب وليس شان كل واحد من الاعلام الاقدام في ساحة هذا المقام **واما احتجاج العلامة** بالشهرة في مسئلة الدين فالكلام فيه كالكلام في مقالة الشهيد في الشهرة واما ترديده فلظن كلام الاصحاب فالظاهر انه من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده في حجية مثل هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل

فصل في تقسيم المجتهد الى مطلق ومتجز

فصل في انقسام المجتهد الى مطلق ومتجز

فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض اذا كان قصوره عاديا كما هو المتصور عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل لما عدا قطعيا من التعذر عادة فان الادلة قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيد وامثالهم مع ان احدا لم يقدح بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما هو في مقام الاجتهاد والا فلا تردد في مقام الحكم والمتجزي من ظن بعض الاحكام عن ادلتها من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها **والمعروف** بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليه بما مر فان المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق و متجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من العضدي في دفع بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع الماخذ وان لم يعلم بالنص لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره الى حجيتها حجة في حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرايط وهو اجماعي بل ضروري وعليه يدل مضافا الى ذلك العقل والنقل **اما الاول** فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه نفيا للتكليف بما لا يطاق **واما النقل** فلقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة ع لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل او الاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان تحريم الكتمان يتحقق باظهار الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هذا عبثا وقوله تع فلولا نفر من كل فرقة الى قوله و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا يقدح عدم حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع ونحوه فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة على ذلك منها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق ع من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فانه يعم الفتوى والرواية وعن الرضا ع يقال للفقيه يعني يوم القيمة ايها الكافل لايتام ال محمد الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك وتعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما ترى يعم الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله ع عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر و يمكن دفعه بان المراد من اخذهم ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيختص الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك وروده في مقام المنازعة لان المتنازعين قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة **وفي قريب منها** رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله ع الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حقيقة

الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهتة جلية
وهل هؤلاء قول زور او كلام صدر من غير شعور ولقد اغنى في فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتشبثهم في ذلك بما
ورد في الكتاب العزيز من الذم على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بالرأي مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول
الدين او الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند
التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والنهي عن القياس والاستحسان فان الاخذ بالكتاب
والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى قولا بالرأي ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه **فصل** اما **القسم
الثاني وهو المتجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق**
المحققون على النص على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن
ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوع المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فان مسائل
الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا فلا يلزم من الاقتدار على تحصيل الغامض وكذلك اطبقوا على ان حصول الملكة
يمكن في الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد
في بقية المسائل **وخالف بعضهم** فزعم ان عدم الاحاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا في كل مسئلة يقف على مداركها ان لها
الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل
له ظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة
الفعلية فيأتي في حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي لتساويهما في منشائه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض لعدم
المانع بطرو المنع في العلم الثاني ايضا كما ينبئ عنه حجته **واما ثانيا** فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص
في مظانه او بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على الاحاطة بالجميع لانه في مرتبة المتجزي لامكان احاطته بها على وجه يعلم بعدمها
بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجية ظنه في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه
فذهب قوم الى القول بالحجية **وذهب آخرون** الى انكارها وربما نسب القول الاول الى الاكثر والظاهر انه وهم وان شئت توضيح
المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن
في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر او لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد
به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق اذ لم يكن كثير التوقف بحيث
يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل عليه على ما بنى عليه في حكمه من العمل بالاصل او الاحتياط
ويبني في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير او الرجوع الى الاصول وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين **وربما قيل** يقلد اذا توقف
وهو ضعيف وكلام بعض القائلين بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكى في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا من
الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجزأ لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان هذا المعنى هو
مراد الكل الثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه وهذا هو المتجزي في مقام الفعلية وقد
اطلق عليه المتجزي بعضهم وبلى انه منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى ايضا مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ
فيها حجة في حقه وحق مقلديه **وربما يظهر** من العلامة والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وسنشير اليه **الثالث** ان يتمكن المجتهد
من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشيا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة دلائله
كما لو علم المتجزي ان الامر حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية المسائل مسائل الاصول
ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض فحصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكمل قوته في الاصول ويحيط
بجميع مباحثها ويتجزى في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها دون بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم تحقق قوة التفريع والرد
الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجية نظر المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتأخرين
ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذه المباحث في العدة والذريعة والمحقق في اصوله فما ظنك بغيرهم من المتقدمين عليهم **ونقل** بعض الافاضل
عن الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة والشهيد وتبعهما العلامة في القواعد في كتاب القضاء في بيان
شرائط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء وشرط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون

قوة

قوة الاستخراج ولا اشتراط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده
بالتجزي التجزي في القوة وهو غير معين لامكان ارادته التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا اشتراط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه
يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا وقال في التهذيب في مبحث الاجتهاد والاقرب
قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم يدفعه الفرض
انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في
شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد
ثم تعرض لبيان الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كسابقه ويظهر من السيد
العميدي ان المتجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى الاول كما هو ظاهر
كلام الايضاح كما عرفت عبارته في ذكر الشرائط لا يخلو من اجمال وقال الشهيد في الدروس في كتاب القضاء ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال
وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقييده به نعم ينبغي الوقوف على ماخذها لانه اعون له على التفريع انتهى وكلامه
صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في الروضة نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في المعالم القول بالجواز
وبالجملة فكلمات المتعرضين من اصحابنا لهذه المسئلة لتشتتها على وجه لا يحصل فيها دعوى الشهرة على حجية نظر المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة
وكلمات مخالفينا في هذه المسئلة ايضا مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها
لا ادري قالوا فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي ولا ريب في ظهور هذه الحجة في ارادة
جواز التجزي في فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعادل الادلة عنده في تلك المسائل واخرى بانه عجز في تلك الحالة عن
المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانهما انما يصلحان جوابا على تقدير ان يكون المقصود جواز التجزي في المعنى الاخير والدليل انما يدل
على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث **فنقول قد احتج الاولون بوجوه الاول** ان المتجزي اذا استقصى دليل مسئلة
بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصوره عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسئلة
فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزي ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته
اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسئلة وهذه العلة مما لا نص على اعتبارها ولا نفي التجزي اولى فيبقى اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط
ولا سبيل الى دعوى القطع بكونه المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان يكون لعموم القدرة مدخل في جواز التعويل عليه لكونها
ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن عد ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيفسد من اصله **الثاني** ان قضية انسداد باب العلم
في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف على دلائل مسئلة وظن فيها على
خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وبما ضره ان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الآخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره
المظنون وترك قول مجتهده الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق
الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق
معينة وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن **الثالث** ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة المقررة
في حق المجتهد المطلق يدل على عمومها على حجيتها في حق المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى
والرواية ورجحان الحذر ووجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز عملهم بفتاويهم ورواياتهم خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى
والعامي الصرف بالنسبة الى العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع فيبقى المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون
بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه و
الخطاب فيه غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول المتجزي ايضا غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه
فيبقى الباقي ومن السنة قول الصادق عليه السلام ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ
حظا وافرا وقوله عليه السلام احاديثنا بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم
زعيم وقوله عليه السلام الراوية لحديثنا يثبت به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك
ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتأخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة
او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للآخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب

انه لا بد

ان الاية الاولى كما تدل على جواز العمل المتجزي برواياتهم كذلك تدل على جواز العمل بفتويهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعين
احد الامرين عليه اذ الظ عدم قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظ منصرف الى الموجودين حال الخطاب فتعميمه
الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا يفيد هنا لوجود الفارق كما ستنبه
عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصود ومثله الكلام في قوله جل شأنه ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم كما يدل
عليه المثال اقوالهم التي شافهوا بها في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظ الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا
قام على قيامه مقام العلم مطلقا او عند تعذره قاطع والثاني في حق المتجزي ثم والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظ الاخذ بها اذا
علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ثم والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في حجية ظن المتجزي
لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق اية النبأ في غير ما علم فيه
بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ثم والاول نادر جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم
في الدلالة وبما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا كان دلالتها على حجية اخبار الاحاد قطعية من باب التواتر
بالمعنى وهو ممنوع الرابع ان المعاصرين للنبي والائمة كانت طريقتهم العمل بالاخبار التي ترويها العدول والجمع بين ما تعارض منها
بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ومع التعذر كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار
وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مطلقا متمكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل
كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي يروى لهم عن النبي والائمة
كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد
ونحو ذلك فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول الاعدل والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن
من استعمال ذلك في جميع الاحكام فيستعمل في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه بالجملة فاولئك
الذين كانوا في زمن الائمة كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة
يعتد بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا اجتهدوا في معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد
في الكل او في جملة يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف
المجتهد في معرفة اخبار النبي والائمة ع وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده من اثبات الحجية واذا ثبت جواز التجزي في زمنهم بتقريرهم
لا هل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم لان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة
في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين
للنبي والائمة ع لها بل ثبت عدمه كالتعويل في التعديل وتميز المشتركات على قول الواحد وقول من عدا منه على قول غيره او على
الشواهد الاستنباطية والامارات الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل اللغوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع
التعارض على ترجيحات ظنية وعند احتمال طرو النقل او وجود الامارات الموجبة له بالمقبول او قبول المردود على اصالة العدم
لا ريب ان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع
معلومة لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق بورود
الضعيف او عدمه من غلبة الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف
المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان يطالب عليها ببرهان فتح بجواز تعويل
المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم انما
ثبت في حق ظنون خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان المتجزي في ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد
بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار والظ من اصحابنا في المقام
تعين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا كان الفارق ان العمل بالرواية ما كان متيسرا
في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله بالرواية في زماننا هذا فانه يتوقف على استحضار مقدمات
يعجز عنها العامي الخامس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد ابائهم كقوله تعالى ما نعبدهم الا كما يعبد اباؤهم وقوله

حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مطلقا خرج لغير المتمكن من الاجتهاد بالاجماع فيبقى
المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت الاصل العموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد فيه اذ لا قائل بغيره والجواب ان التقليد
كما يحرم عليه بقضية الاصل وعموم ايات الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها بالعقايد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم
ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما عرفت من تعريفه فح فكما يمكن التمسك بحرمة الاول على جواز الثاني اذ لا قائل
بغيره كذلك يمكن التمسك بحرمة الثاني على جواز الاول اذ لا قائل ايض معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح لا يقال ايات الذم على العمل بالظن
يتناول التقليد ايضا اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض
لانا نقول جواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو فقد حصول الظن بعض المقارنات الاتفاقية التي لا مدخل لها في جواز
التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم
يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات
فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصلح الاستناد عليها وانجبارها بالشهرة ثم كما عرفت مع مكان المنع دلالتها
باحتمال ان يكون من بيانية وان بعدوا ان المراد بالعلم هنا العلم الفعلي كما هو الظ فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة
عمر بن حنظلة من حيث تعلق الحكم فيها على الوصف ما لا اعتبار في نفسه كما نراه جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل
الذي يصح الرجوع اليه فناسبه هنا القيود المذكورة قيود الحد في افادة الاحتراز والدلالة على الانتفاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة
عمر بن حنظلة ايض على المعرفة الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وينهض حجة
على جواز التجزي وذلك لان دوران الامر بين التجوز في المعرفة والتخصيص في الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على غيره من
انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس والبعض المتناول لمثل الحكم الواحد ليوافق
القول بالتجزي حمل بعيد وما يقال من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على اطلاقه بل يخص بالتخصيص المتداول
على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي من غيرهم كما ننبه عليه
مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل
المعاصر عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه ظاهرها
اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا
تعذر في حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع
المعتبر في رواية ابي خديجة لانا نقول الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل
لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري
او من له الطريقة الوسطى فذهب الى كل فريق وكل من هؤلاء يخطئ طريقة صاحبيه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية
ظنه ظنية على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هنا مع ان الاصحاب اصحاب الائمة
لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثير ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد عند تعارض الاخبار على الترجيح المنتشر
فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في ظنياتهم انتهى محصلا اقول المعروف بين الاصحاب الاحتجاج
بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم اقف
على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية ربما يدل على التزامهم بالامر
الثاني فلعل الفاضل المذكور نسب ذلك الى اصحابنا مراعيا لهذا الاعتبار وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى
الظان مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد سائر الطرق عليه وبقاء التكليف وغير ذلك ولا تعلق
لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب تحاكم المترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب الترافع الى الظان به في امثال
زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار
عن ضعفها بالانجبار والقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها مستدركا بل التحقيق
ان الظ من هذه الرواية والظ انه هو الذي فهمه الاصحاب منها انه ع نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما وامر بالترافع اليه
في الحكومات والظ ان العلة في عموم نصبه تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم في البلاد ومع

فتثبت حكم النصاب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة فهم الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا باختصاص الخطاب
بالمشافهين كما في نظاير المقام او بتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل في حقنا اولى واما ان ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب
العلم كلا او بعضا فهو امر آخر لا تعلق له بالفقه المنقول من الرواية نعم لها ذيل يستفاد منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور او ضبط بيان
في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث **واما ثانيا** فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن
المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم الظاهري حقيقة كالواقعي ضرورة انهما تمام حكم بالنسبة الى الواقع
غاية ما في الباب ان حكمه احد الحكمين بسبب عن خطأ المجتهد والاخر مشروط باصابته والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالنذور
والكفارات ولذا يحل شمول الحكم بها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا بلاغة
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرها وبهذا يتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب **واما التشكيك** الذي اورده على تعيين المجتهد
المطلق فضعيف جدا لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المقررة على وجه يعتد به في عرف
اهل الصناعة واستجمع لبقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة
اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلث الا من جهة الاختلاف في جملة من الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل
وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من آلة الاستنباط الخفية ونحو ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل
فرقة من هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمقياس
ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس بابلغ من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا الاختلاف على
تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فما ذكره من ان كل فرقة من الفرق الثلث يخطأ
ان تكون غيرها ان اراد انها تخطأ ولكن تقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فيمنع من الرجوع اليه فبطلانه غير خفي على العارف بالطريقة
نعم قد يقدح في بلوغ بعض الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق
بين الاصوليين ايضا وهو امر آخر لا تعلق له بالمقام **حجة القول** بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناها عن المانعين من امكانه وهي الحجة
الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام المانعين به بعيد كيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل
الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزي من التقليد وان لم يقلد واستصحاب الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد
للقطع بثبوتها قبله فيستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك
في قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر في ما اذا كان قضية الشي المستصحب عادة او شرعا بقائه
لولا طرو المانع او منع الطاري اذ يمكن القول بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة به شرعا بقائها الى ان يتحقق الرافع
له من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الرافع لا يقال انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير
المطلق والمتجزي فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقائه بعد زوال الموضوع حتى
يتجه فيه التمسك بالاستصحاب **لانا نقول** الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه
لولاه لالتزموا ببقاء حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم تماما من شانه البقاء لولا الرافع
ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع
ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القريبة منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع
كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي المتنازل عن درجة الاجتهاد المطلق بان قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك
في ارتفاعها بالتنازل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره لنظر المجتهد اذا رجع المجتهد ولم يرجع **ويمكن دفع** الاخير بان ثبوت الحكم
من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج الى اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه
يتوجه على عكس الدليل عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شي منها ليستصحب ولا ينافيه القول باستحباب التقليد في
حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها بالاستصحاب مع احتمال
عدمه بناء على ان الاستحباب الثابت قبل البلوغ مغاير لما يثبت منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا يستدل
المقامين الى التمسك بالاجماع المركب في طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظاهر
ظاهرة كما نبهنا عليه في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجيته مودى ظنه فظنه كالشك والوهم عند الاعتبار

عقلا فانه الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع
مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون توجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما
ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اهل الكتاب عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا وعدم كونهم ملئكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا
ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالائمة على وجه يظهر منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في
قوله تعالى ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل الاية على ذلك لو فرض ظهورها في المعنى الاول وقد عرفت ان المستفاد منها على هذا التقدير
اما التقليد الاول او وجوب رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك يجاب بنقل الرواية
على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر من انه خطاب الى المشافهين **وقد عرفت** الحال بالنسبة اليهم
ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبتنية على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في جواز التجزي
من جملتها وبيان اخر يبتني حجية ظنه وصحة اجتهاده في جواز التجزي مبتنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيان اخر يبتني
حجية ظنه في جواز التجزي ورجوعه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف الفرض اذ المفروض الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا
لا ثانيا وبالعرض **والجواب** ان المفروض صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبتنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه
مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه فيصير
العلمين نعم لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي هذا وللقائل ان يقول لا نسلم حجية ظن من كان مجتهدا
مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع ثبت فيه الوفاق ولان العمل
بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهدا في الفقه مكلف بالبناء على حجية
الادلة الظنية او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليها فيه لكن يبقى معه
اشكال الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون
المقررة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه وكذلك الحال في الاصول **ثم لا نسلم** ان رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد يوجب الخروج عن محل الفرض
اذ المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتحقيق المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء
عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض القطع له في ذلك لانتفاء ما يوجبه لتصادم الادلة من الجانبين فغاية ما
يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين او قيام ما يظن حجيته عنده عليه والتحقيق حجية هذا الظن في حقه لانسداد باب العلم عليه
مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عثر به والمعتمد هو الثاني وقد مر تحريره
في مبحث حجية خبر الواحد **وقد عرفت** مما حققناه رجحان امارة التقليد في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق
المجتهد المطلق المتنازل الى درجة التجزي قضاء الحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا او
بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التخيير في مورد التعارض ثم ان اصاب المتجزي في نكره ومساعدة نظره على ما ذكرناه بني عليه الا فاللازم
عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز
ولا يجوز له العمل بالاجتهاد والتقليد فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد
قلده لا اشكال وان قلد من افتى له بجواز التجزي فالظاهر جواز تعويله على نظره فيتركب اخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من
صاحب المعالم استبعاد ذلك من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد
فيرجع قوله بجواز التجزي الى ان المتجزي ان ساعد نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي على تقدير اصابة ذلك من غير طريق التقليد او علم
المتجزي بذلك ولو بطن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه ابتداء **الثالث** في حجية نظره في حق
غيره والحق عدم حجيته لبنائه على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل فيظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة
بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا فيما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت
ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا وحجة **نعم لو تعذر** المجتهد المطلق الى المتجزي وقلده حال الاطلاق اتجه القول
ببقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي بقائه عليه مع رجوعه عنه حال التجزي ولو دار الامر بين تقليد المتجزي او
الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة الى القول بحجية قوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله
باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد يجب تكميل التقليد فيما يعتبر فتوى فيه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حي او قلد من

فيما يعتبر في المجتهد المطلق

ثبت عنده اجتهاده او عدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره **فصل يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من مآخذها وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف**
لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها بقدر ما يتوقف
معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب معتمد عليه ويدخل في
معرفة اللغة معرفة المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث
اندرس فينا اللغة العربية وانحصر سبيل معرفتها في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي والائمة
فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من الشرائط الآتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه الحاجة
بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في المعنى معرفته وتمييز الافصح عن الفصيح
والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغني بوجدانه الذكي المتدرب في طرق المحاورات عن
الرجوع الى العلم المذكور **ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال** من المباحث المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه
وعقيمه وربما يقل الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاستدلال موضوع الدليل على هيئة الشكل الاول والقياس الاستثنائي وكلاهما
منضح الانتاج فيندر موارد الاحتياج **ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام** كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه عن
فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم في ذلك انما يتبين
في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام والايمان على جملة منها لعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام والايمان
وكونها مقدمة للاجتهاد غاية ما في الباب ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو مما لا غبار عليه كما نبهنا عليه في محله
ولو علم هذه المباحث وما يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبهما او الى الطرق المقررة فيهما جاز اذ المقصد مجرد تحصيل
تلك التصديقات بأي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد
القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل كرد شبهة الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان
طريق التخلص منها لا ينحصر في ذلك **ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول** وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقيه نظرية
مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير منهما
فيتوقف معرفتهما على معرفة مداركهما والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية
ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة اقواها امران **الاول** ان الصحابة رض وتابعيهم فاضيا بوجوب
العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل
بمسائل الاصول لم يصلح مانعا وعذرا والعدم دليل عليه لا ترى ان العبد المأمور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم
يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من العقلاء **والجواب** منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال
زماننا بما ورد في الكتاب والسنة المأثورة بطريق الاجتهاد فيها الاستبداد وهل هذا الا مكابرة في مصادمة كيف والاصوليون مطبقون
على اعتبار شروط اخر بل شروط اخر فمن اين تحقق الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة لا تحرر الا في علم
الاصول فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد عليها **واما التمثيل بالعبد**
فقياس مع الفارق اذ عرف المولى في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير منكشف فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتمييز
لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان تباعد الزمان وتعدي اهل البغي والعدوان وتعاضد ما وصل الينا من الاخبار
وانا لا يحملنا عن الشواهد الآثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس الحال في كثير من الرجال اوجب في حقنا خفاء الادلة ومواليها
من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها بالاجتهاد في
تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المأمور نائيا عن مولاه ولكن كان امره اياه بالاخذ بما يصل اليه منه بالاخبار
والتصحيح والترجيح بين ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة
لو كان مثله متحققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث وانما دل على حجية اخبار الآحاد وطرق العلاج عند تعارضها في المفاد مجملة
الدلالة غير متضحة الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة
او توافق على الطريقة بين نكشف الفرق بيننا وبين الحاضرين لمجلس الخطاب وعن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت انا

الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها ومعرفة الخيالات المودعة فيها ولا ريب
ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما تداول عليه
طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى
مع ان الخيالات المتعلقة بتلك المقاصد مما تزايد بسطا وطول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب
ايضا لحدوث خيالات لم يتنبهوا لها **قلت** لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب وبعاضده اصالة حرمة العمل بالظن بالاتمام
عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب في ان ذلك مما يختلف باختلاف الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق
الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد به عادة فان الذي يستنبط
من العرف والاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الى كتبه لا يؤمن من ان يكون قد تفطن احد في تلك الكتب بوجوه لو تنبه لها الانعزب بسببها
فلا يحصل له الوثوق به الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون بالاعتماد
عادة فظهر سقوط الوهم المذكور **الثاني** ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية في
زمن الغيبة وخفاء الحجة وهو اما من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة وانه مما لا حاجة اليه في معرفة الاحكام
والا لما اهمل بيانه اهل العصمة ع والجواب ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنية عن البيان كجملة من مباحث الامر والنهي
والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين عن البحث في الجدال في تلك المجال **ومنها**
ما يختص الحاجة اليه بالمتأخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند انسداد طريق العلم والطرق المعتبرة عليه ومنها ما يقل
الاحتياج اليه بعد التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف واللغة وربما كان في الباب الوصل اليهم في البيان ما يغني عن غيره
وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرق مبين في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك الفقهية ووجوه
الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد في السنة او القرآن وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يصادفه المتتبع الفائز في الاثر
وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتأخرين عنهم لما خفي عليهم جملة من الاخبار
وتزاحمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين تلك المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار
وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث اخر مست حاجتهم الى البحث عنها ثم
لم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا ويتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعمق الاعلام في النظر وصرف الافاضل
الفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مباني تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات وعظم عليهم
الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا ابن برظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز من له ادنى دربة ومسكة ان يكون المباحث الدائرة بين النفي والاثبات
بكلا شقيها فاسدة باطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول شطط من القول وفضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعد
وسعه على العروج الى ذروة معرفته فعجزه دعاه الى الاعراض عما اهمله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث في نحو بعضهم حب الانفراد
وطلبها الخروج عن تبعية التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد اطال الكلام بعض علمائنا الاعلام
في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي البصائر والافهام **ومنها معرفة احوال**
الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب الاربعة وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو
معتبر في نفسه مما ليس معتبر كذلك عليه كما يتوقف عليه معرفة ما هو راجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة
المذكورة ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور عن الائمة ع وان السبب في تعارضها التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما
يخالف العيان ويكذبه كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما نرى من
كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعدوان وتعدد الوسائط والطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا الا بهت
وعناد وتعلم عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا به على ذلك وهي شبه عديدة واهية فمنها تعاضد بعض جبارها ببعض
وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال
بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم الورع لذلك في كتابه المؤلف للارشاد **وفيه** ان المراد بالناقل الثقة المشار اليه ان ادعى
حصول العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم بروايتهم او كتبهم لم يتصل باغلبها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة
وفيهم الفطحي والواقفي والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان

نوادره كثيرة مختلفة باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان له كتابا تختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله في محمد بن الحسن بن الجهم وحسن
صالح الاحول وحسين بن علوان وإذا اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ ففيه ان بينهم وبين الامام وسايط عديدة ولا علم لنا بعدم
تعويل الثقة منهم على الرواية التي لا يعلم بصحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به كون التاليف للارشاد
لا ينافي ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتأخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للارشاد
ومع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها
توثيق الامام ع للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه ع منقول بخبر الواحد بوسايط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون
توثيقه ع مبنيا على الظن كما هو الظ سلمنا لكن الموثق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو ومع ذلك لا يتحقق الا في حق ناد من الرجال
ولا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور
منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها مع ذلك فهو منقول بخبر الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من
اهل الاجماع كما نبهوا عليه في كتب الرجال على ان الظ من الاجماع هنا ان مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يستلزم
العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية
التي ثبتت روايته لها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة رواية رجل علمنا بذلك ايض ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار
التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار
عن الائمة ع بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها
وان لم تبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه ابن الوليد في تصحيح الروايات
وتضعيفها حيث نقل فيه عنه استضعافه لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكلما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا
متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم
فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن به النفس
قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فجعل
النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين
او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب احجارها انسانا
فنحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة
السابقة الا انا اذا لاحظنا المقام قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك
لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة
للنقيض بعد التنبيه لذلك ايض فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي وجوبه بالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما
مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي عن ملاحظة الاحوال المعلومة والقراين المكشوفة ومن هذا
الباب علمنا باننا في الان الحاضر لسنا بغير الذي كان في الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى
الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظايره نقلا فاشي في ذلك بابن هبنقة الا انه لا يكفيه وجود القلادة وقد لا يحتمل النقيض
مادام المعتقد غير متفطن للنقيض ولما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حاضرا صحيحا
فاذا لاحظنا امكان موته فجاة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به عرفا وان احتمله
عقلا وعادة كالمرتمس في الماء عند عدم وجود حايل على بشرته لا سيما بعد بل جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها
ولا يعتنون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع عن وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا يعد الاعتداد
بهذا التجويز من باب الوسواس وللشارع ان يسمي مثل ذلك علما عرفا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا
وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد على الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال
في ترتب الاحكام عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع
لنا فيه كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على تقدير
تسليمه غير مستقيم في حقنا قطعا حيث تنبهنا للنقيض وجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فان الوثوق

بهذا الوجه بين القولين حكومة من غير تراضي الخصمين وان اراد انها علمية بأحد الاعتبارات الأخر فكما ترى جليته وفي اخبار العلاج وللعبارة
العدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي ثم زعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب
المذكورة ماخوذة من كتب واصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها بذلك
وفي اوايلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما جاء
في اخبار العلاج وضعفه ظ لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع معناه ذلك فانما
يدل على وثوقهم بها وبمصنفيها والاعتماد عليهم دون جميع من تقدمهم من الرجال الا ترى انا نقول ايض بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها
المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواتها ورواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق فلا خفاء في انه لا
يقتضي توثيق ارباب الكتب ومولاي حاشا انه ذكره في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل مجرد كونها اصولا عليها المعول لا يقتضي صحتها عنده كما هو مصطلح
المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجحات استنباطية بدليل الخلاف في فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا
عن المتعدد ووظيفتنا تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق بالسداد واقرب الى الرشاد فان الدليل موجود
والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم تصل الينا لا يقتضي وصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عولوا عليه
ارباب تلك الكتب من الاخبار جاز لنا التعويل عليهم فيما افتوا به من الاحكام بل وعلى غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية
يمتازون بها عن جميع من عداهم ولا الاخبار بخصوصيته ينفرد بها عن ساير الادلة او الاحكام وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره
من الاموات وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلايل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل نقلا او قوة قريبة منه فيكفي التمكن من تحصيلها
ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة آية تقريبا ولا يجب العلم
بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الآيات ما يغني
عن المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه كذا لا بد من العلم بمواقع
الاجماع محققا ومنقولا ومواضع الخلاف في المشهور ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او حجية بعضها جابرا او قادحا وعلى هذا القياس الادلة العقلية
الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء
الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرايط بل يتعذر في حق كثير من الناس مجال ان بقية الشرايط فانها
قد يتيسر لهم ولعاشرة ارباب المجادلة لهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجدها فالتساع القوي
الى حسن الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس فلقد نرى في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه
القوة فضلا عن حصولها له ويزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمحل لا يخفى
وانما اعتبرنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن بها من الرد على وجه لا يعتد
به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقعا وان اكتفي بها اصلاحها مع اشتباه الحال عليه واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية
الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل في المقام بلزوم اتحاد الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها
من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة
الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول في جزئيات
الفقه الى كلياته هذا كلامه والظاهر انه يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان
استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من
الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الاصول الفروع الى الاصول من حيث
الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ظاهر هذا القدر من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا
عن اتحادها معه فان من لم يحقق مباحث الاصول ربما يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن
من معرفة حكم الفروع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل هذا والاوضح جدا ومنها ان يكون عالما بالجملة بعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى
في العرف فقيها كما في النحوي والصرفي فانهما لا يسميان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة
وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا يحصل غالبا الا بالممارسة
المستلزمة للفعلية المذكورة وكذلك العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاعتداد بها نعم لا

ببعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وقد نبهنا عليه في حد الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة وبين صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما
في المتجزي بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى
احد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع عليه جلي ويظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع
طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان
تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم نقطع باتفاقهم على ذلك او لم نستفد منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة
للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام
اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق علميا له ابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن والطريق
الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب او بظن وجوب العمل بدليله لان
الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعتريه
زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون الحجية في نفسه مظنونها بالنظر
الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم الدلالة امارة او دليل على خلافه وقد تبين في المقام قيام
الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم به هذا
ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد في رؤس المسائل المتداولة كما لا دفعا للشبهة اللازمة
من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث التجزي ولا يندرج في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع محتملاته فانه
كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمل الاحكام على عمومه كذلك يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما
من هذا نسب باهل من صدر الرواية فان فقهائهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه يومئذ مبنيا على اعمال
شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة
ويؤكد ذلك قوله ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد قوة النظر والا لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجميع المضاف
احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة
مع دلالة الرواية على ما قررناه على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤس المسائل ينبغي القطع بعدم
قطع طريان نسيان البعض لتعذر دوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا نسخ
يجمع المجتهد بين الاعتبارين كمال الاحتياط **واعلم ان الحكم** والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم
المعلوم او ظاهريا فمرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل
مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره ظ لا في صدق عنوان المجتهد عليه كما يتوقف جواز حكمه على علمه
بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان استند الى ظنياته ومثله لزوم حكمه في المرافعات
وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من ثبت في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها الا ان
قطع المقلد بحجيتها انحصار ايما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم **ومن هنا يظهر ان المتجزي** لو ادى نظره الى عدم
حجية ظنه لم يجز له العمل بظنه ولو ادى الى حجيته جاز ان يقلده غيره **واعلم ايضا** انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان
يفتي بما علم به بطريق التقليد اذ لا يريد بها الا افادة الفتوى على الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم
بين الناس وحسم نزاعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد هذا
موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء من الروضة نقل الاجماع على ذلك
في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وامثالها الدالة
صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب
ما نقله الى بعض الاصحاب عن الفاضل المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستدلا بان النبي صلى الله عليه وآله ارسل معاذا قاضيا الى اليمن
ولم يكن مجتهدا **اقول ان الوهم** المذكور بمحل من القصور اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد
ويقضون فيها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد فروعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد الفقيه الا هذا
المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاجتهاد فلا سبيل الى اثبات التعميم غاية الامر احتمال الامرين وقضية الاصل ما مر من الوجوب الاقتصار على مورد اليقين

في عدم تصويب المخالف في العقليات

فصل لا خلاف في عدم تصويب المخالفين في العقليات بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعا للواقع لادائه
الى وقوع المتناقضين او المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما تعلق منها بالشرعية وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تأثيم المخطئ منهم في
الاول كالمخطئ في الاصول الاسلام فالاكثر على ان المخطئ فيه مأثوم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبري فذهبا الى نفي الاثم والاول هو
بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال فغير الواقف عليه منه
مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب في الاية الى الرسول صلى الله عليه وآله وهو بنور عقله وقوة حدسه متمكن من تحصيل العلم ولا دليل
على تعميمه الى غيره **واجيب** بان آية التاسي دليل على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق القادر كما في غيره من الاحكام
والمقصود اثبات حصول القدرة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا بالاطلاق قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان
مطلقا كان اولى واولى من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث دل على تقصير غير المهتدي في المجاهدة والاظهر ان يحتج
على ذلك بان الادلة المعارف متمسكة بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سليم فطرته عن العناد
والعصبية وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الالهية فان ذلك لا يتم مع
خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى
هذا فالمخطئ مقصر لا محالة لكنه لا يكون آثما الا اذا انتفى التقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب **واما المخالفون في الاحكام**
الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل
كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا الى عدم اصابة الكل فيها ايضا وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه
انظار
هل لله تعالى في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ببذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب والا فقد اخطأ او ان احكامه
تعالى في تلك الوقائع تابعة لآراء المجتهدين فما ادى اليه نظر ايهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه تعالى في حقهم واتباعهم وليس له الا ما يتصورونه فهم مخطئ اصلا
وتصوير هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد
منه ان حكم الواقعة عند التشهي ما يخالفه من غير تعيين لما لا يخالفه فيحال الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره
الى ما يخالفه كان مخطئا **ثم اختلف القائلون بالتصويب** فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها ما لو كان
حكم الشرع فيها الحكم بمقتضاه يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول الاول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه منهم من انكر ذلك
ايضا ثم من المخطئة من ذهب الى ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا قاطعا اختلف اصحاب هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب
كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بذل وسعه واعمال نظره معذور ونقل عن بشر المريسي انه آثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة
الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة في الظني لخفاء الطريق
وغموضه قال قوم هو مأمور بطلبه فان اخطأ او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على
معذورية المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان لله تعالى في كل واقعة حكما
معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة عليهم السلام فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد اخطأ وانه غير آثم في خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل
قاطع اذا لم يصادفه او لم يكن عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه لانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظ فضلا عن القطعي **لنا على اصل**
التخطئة وجوه **منها الاجماع** اصحابنا الامامية على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة وايضا قد اجمع
الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم
للشرائط من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك يحكى عن اكابر مخالفينا في موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا
يلزمون في خصمهم بعدم الاهلية والتقصير فيه **ومنها تواتر الاخبار** المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام الدالة على ان لله في كل واقعة حكما معينا
بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وبينه نبيه لوصيه الى ان ينتهي البيان الى الاخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عندهم حتى ارش الخدش فما دونه
وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل بما روي عنه اذا
اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول ويشكل بانها انما تدل على ان المجتهد قد يخطي
ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطئ فيما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي **ومنها** انه قد تقرر عند العدلية ان
احكامه تعالى تابعة لمصالح واقعية في مواردها لاحقة لذواتها او لوجوه واعتبارات طارية عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطا بعلم
المكلف بها وفي حكم ذلك فما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال الجهل به ولا نعني بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها انه لو صح

كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم مادام ظانا والظن والقطع متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على الجملة لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب العمل عليه او مورد الظن الحكم الواقعي ومورد القطع الحكم الظاهري ومما منقلبه ان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع الحكم المستفاد منه فيتعدد المحل ايضا قلنا فيعود الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية ما ان كانت اصولية الا ان يقال انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط فيندفع عنه الاشكال بالنسبة الى المذكور ويمكن دفعه على الاول ايضا بعد المنع من عموم وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب المذكور له حال الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض عن ادلة التصويب فلا اشكال **ومنها ما ذكره** العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى او لا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطأ وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الترجيح انما يتحقق اذا لاحظ كل منهما الامارة حسبنا ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد برجحان احديهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن ملاحظة حسبنا او عن نسبة ملاحظتها اليها سلمنا لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطأ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا موضع النزاع بما اذا كان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان احد الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى خطاء في حق من يترجح في نظره كيف وهو مبني على التصويب و منها ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل ولا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول ومع فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا لتعيينه ما ليس بمتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة اذ يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سواه فيكون الاعتبار مخلوا عن المعارض عنده او رجحانه عنده ومع التساوي يتخير ويكون للتخيير في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطائه في الحكم **حجة المخطئة** وجوه منها انه لو كان لله تعالى في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطاء في الاجتهاد فاسقا كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شأنه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل المقدم ايضا واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير فتويه بالنسبة اليه ليصدق انه لم يحكم به **والجواب اما اولا** فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه تعالى حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح وقوع الخطاء فيها باعتبار الاداء الى الحكم الواقعي كما لا يقدح وقوع الخطاء في الشهادة ونحوها كذلك مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها **وبالجملة** فقد انزل الله تعالى احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما حاكم بما انزل الله تعالى سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه فاما ان يلزم ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال واجتماع الضدين وكلاهما محال او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطاء واجبا بالتصويب لما هو مع **والجواب اما اولا** فبالنقض بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع لم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع انه خطاء واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن متابعة الصواب وقبح مخالفته او قبح متابعة الخطاء وحسن مخالفته ليس من لواحقها الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل فقد يقبح الحق حين من اعتقد خطئه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطاء عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم الاول بوجوب العمل في الثاني بمجرده ومنها قوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه تعالى ضلال والجواب بعد تسليم الرواية وارادة المجتهدين منها ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك الوظائف والمدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه نقلية وعقلية وان لم اقف على من ينبه عليها اما النقلية فكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فان نفي ماهية التكليف عند عدم الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي كقوله ص رفع عن امتي تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظاهر من رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا وواقعا كقوله ص لا

تكليف

تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مطلقا وكقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق مباح ظاهرا او واقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه واحداثه في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح ولا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الامر والمأمور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المأمور به وعلم المأمور بعدم علمه بما خالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب **اما عن الوجوه النقلية** فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شأني وتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشأني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي والظاهر من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم كذلك نفي التكليف عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء ثبوته عنده وكذلك اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومه انتفاؤها عنده **وبالجملة** فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف به بحيث لا علم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه اذ ليس انه مشروطا بفعلية العلم بل بشأنيته وهذا التكليف الشأني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف **واما عن الثالث** فبان البحث هنا عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطابات اخر **وتوضيح ذلك** ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط عند عدمه تكليفا واقعيا وعند ظاهريا لكان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز وغير المستطيع وعدم وجوبه عليهما في الظاهر مع انه فاسد قطعا قلت ليس التكليف المشروط باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا وانما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان شرط العلم خصوصية تمتاز بها من بين الشرائط ببعض الاحكام كصدق فوات الفعل في حق فاقده بخلاف فاقد بقية الشرائط فتثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي قطعه او بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها وحرام بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سبب لا شرط **وتحقيق ذلك** ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وقد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه كما يلحقان الفعل لجهات لاحقة به مقتضية لهما بشرط العلم كذلك قد يلحقان الفعل بمجرد العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في ما تعتبر الجهل سببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته **ثم اعلم ان المراد** بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولي والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية ولا ينبه في حق المخطئ الغير المقصر ثبوتا فعليا سواء اخطأ علما ايضا من الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي

فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى موارد ما المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الى الظاهري او من الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين تذكره لمدارك قطعه وظنه السابق

وبين

بين علمه بان احتمال ارتو فيما او لم يتذكر لمدرك قطعه السابق انه بنى على مقتضى قطعه ما لم يلاحظه مستندا قوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع مثلا
على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع اما بالنسبة الى مواردها
التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فالظ وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل
على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليه اثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم
ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه
ثم قطع ببطلانه لتقطعه بان حكم الواقع حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا
انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يقال يكفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مط ولا يخفى ضعفه
وفي الحاق القطع بقول المعصوم المحتمل للتقية في المقامين كما قد ينكشف عنه في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها ولا
ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظ بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها
لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين بظاهر الشريعة
السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على رأي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث
ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة
بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها فان القدر
الثابت من ادلته جواز العمل عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب ولا يعارض بان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى المورد
المتأخر عن زمن الرجوع لمصادمة الاجماع مع خصوص مورد الاستصحاب على ما حققناه مما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو المانع
وليس بقاؤه بعد الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في ثبوته هي ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد انتفى بعد
الرجوع فلو بقي الحكم بعده لافتقر الى علة اخرى وهي حادثة فيعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون
العلة هنا اعتدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعتدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند الحدوث فتستصحب
لا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الاثار وبعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا
لاستتباع اثارها انما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم
النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه وبقاء اثار موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم
جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على
عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل على صحتها بل من حيث ذلك ان بنى على صحتها في شعر الارنب والثعلب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها
قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه او رجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما بنى على طهارته او طهوريته ثم رجع ولو في الاثناء
فلا يلزمه الاستيناف وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات فلو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها
ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم فالظ
ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتويه التي فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالقرابة
في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتويه التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد تبقى بعد الرجوع
ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان يقول الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم
رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا و
قد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة او ما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء
للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هنا ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم
بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظ تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم
رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع
وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارتضعت كذلك ثم رجع بنى على تحريمها الان لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يتقيد
بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع يرتفع كما يظهر من نظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المفرعة
على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرع على حكم الموضوع كالتذكية والعقد لا اثر

لها في بقاء حكم الموضوع وربما امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصورة بلزوم الحرج من ارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك مع انتفائه في صورة تجدد
الذنب والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا اما الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون
شخصيا فيفيد سقوط التكليف بمقدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا
الانام بتكليف الا وقد يتحقق الحرج على بعض تقاديره وانتفاء الغلبة في المقام معلوم واما الثاني فوجه الخلل فيه لا يبعد ان يلاحظ وانما تمسكنا بذلك في
المقام السابق على وجه التأييد لا الاستدلال وبما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة ثم رجع فانه يبنى على مقتضى رجوعه
لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق اذا كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لكن لا من
جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت منه حال عدم الاعتداد بها في فتويه في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل كذا لو عقد على
من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم تذكره فيها
للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول بها بنشر الحرمة وبعد ما لم يعلم بالواقعة او لم يتذكر الفتوى فيها الا بعد الرجوع ففي البناء
على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل يثبت في حق صاحبها مط او مع بنائه في مواردها عليها
فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتويه فيها والثاني اقرب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده او يدل عليه ان الاحكام الثابتة
بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت الا مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او
عدل الى من يخالفه حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام
المذكور **تتمة اذا افتى المفتي** لمقلديه بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامهم بذلك وجهان ايما بذلك الوجه ما ان نعم لان يدل على الوجوب ظاهر قوله تعالى ولينذروا
قومهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى ولان في ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل وتركا لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه
الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحابه عدم الرجوع فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا اخر يخالفه في المذهب وجريان طريقة
السلف على الظ على خلاف ذلك وتعذره غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا
لم يقطع به فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما يأتي به على وجه التقليد السابق هل يلحق بما وقع منه قبل
الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في المبحث السابق تعين الاول ولو نسي المجتهد تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد به مطلقا
لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم كون السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد
مثلها لو سهى في اصل الاجتهاد او التقليد لا يتعين على المقلد ان يأخذ بقول من يوافق زعمه السابق للاصل **القول في التقليد مقدمة**
التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفه قوم بانه الاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتويه في الحكم الشرعي ولو ابدل به لكان
اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى
يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه يخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايض فان شيئا من ذلك لا يسمى
تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد
تقليدا لقيام الحجة على ذلك كله ولو سمي ذلك او بعضه تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا **اقول** قوله في الحد من غير حجة قيد للقول كما هو الظ
لا للاخذ كما زعمه العضدي على ما يظهر من تفريعه على هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله
وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله لان برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايض ومثله الكلام في الاخذ
بقول الامام بل كل من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجري مثل هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايض
فان ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتويه عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول ايض لانا نقول انما يثبت
قول المفتي على العامي فيصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو قبل اخذه لا دليل عليه حال الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعد الاخذ بخلاف الاخذ
بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة قوله سواء اخذ به ام لا وكذلك الاخذ بحكم الحاكم وبقول الشاهد والراوي وما
اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها في الظ اخذ به او لم يأخذ به ويمكن اخراجه عن الحد ايض بتغيير القول بما ذكرناه هذا وقد استشكل
الفاضل المعاصر بعدما ابتناء على ما ذكره العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز
فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل التقليد هنا على معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن اعتبار العصمة وقد اتضح لك
ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه لئلا يلزم الدور في العبادات
من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر

نعم في لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا لزمه حكمه مط وهذا وقول العلامة في يه بان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة مبني على المعنى اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع في العرف العام **فصل لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حصول المعصية في محل التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها** في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير ولان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام واخلالا بما فيه انتظام النظام لعموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه ولقوله تع في اية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايض وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى فمنها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ومنها انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال ان تفتي الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس بغير علم ولا هدى ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على الفتوى وجواز قبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى العارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد فهمه على معرفة مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حسب فهمه ولو احتاج الى معرفة حال الراوي كم له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغني لوضوحه عن البيان لظهور عدم تمكن العامي ان ... كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تع قل او لو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون **واما رواية النقلين** فلانا نمنع جريان التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بما تمسك به حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان وثوق العامي بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما **واما المجتهد** فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى وان اتحد المفتي من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله يجب ان يسمى تقليدا اذ لا نعني به الا الاخذ بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى ظنية اتحد المفتي او تعدد وان كان الاخذ لحجة وهي الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس منه لانا ناخذ بالمنكشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذا للحكم من غير دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ **ولعل القائلين بحجية المذكورات** غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان ثبت مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعلهم من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها انما يعول عليها من حيث التعبد النص كما يشهد اليه تعضل ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكايته لنا قول المعصوم ع لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه **ويمكن الجواب** بان ما دل على حجية تلك الامور دل على ان مؤداها هو الحكم الظاهري في حق المجتهد وهو ياخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاها وان لم يعمل به بخلاف فتوى المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه بها مطلقا ولهذا لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد مفتيا جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين **واما المسائل التي لم يجتهد فيها** وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايض وان كان قد تقلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وتمسكه كان مسلم اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابل الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن ويعارض اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو انما يحصل بالاجتهاد الى التقليد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم تناول او عدم تمكن من مراجعة تعين عليه التقليد في موضع الحاجة ويتم ذلك باستمرارها

الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيما اوقعه على وجهه ان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به فيه لخطاء ولو ظنه تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعترته المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غيره من قلده سابقا او مستحقا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو اضطر الى التقليد في مسئلة ثم تمكن من الاجتهاد فيها على البداية مفرض سقوط حكم التقليد فيها بحيث للعدول اليه للتعذر عدمه جهات **واما المسائل التي يتردد فيها** فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها تحكم كما مر من عدم جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر لتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او تخييره الرجوع الى الاصول الظاهرية على خلاف ياتي في بحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره ونظر من يرجع اليه في ذلك **واما اصول الدين** فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة على القول كما نبه عليه بعض المحققين لا الاخذ بقوله هنا الاعم مما اذا كان مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يجوز النظر او لا ينحصر فيهما بل يتخير بينهما **وانما اعتبرنا** حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان ولم نعتبر خصوص القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا يبعد ان كلام من النظر والتقليد طريق ينقسم الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبر بلوغه مرتبة القطع ولهذا تراهم يعبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن ترك التقليد النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور لانا في كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد او ترك النظر في ما يؤدي الى التشكيك وزوال الاعتقاد فاتضح مما قررنا انه لا سبيل الى ما يتوهم من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله موردا للتكليف للعلم بانه انما يعرض بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما يتوهم من انه يرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لا عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع **اذا عرفت هذا** فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تع قد ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة كقوله تع ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل عليه سديدا مرضيا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا التقليد لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لابائهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقده بحسب الواقع لا يجدي في رد الافحام ويشكل بان هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة اباءهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب حجية الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكون غير معتقدين بحقية طريقة اباءهم وانما التزموا بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تع كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا **وقوله تع** يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك وايض من البعيد عادة ان يكون الكفار المذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين لحقية طريقة ابائهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلايل والمعاجز ولو الزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح **وقد اعترض** على الاحتجاج بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب معرفته تع بالنظر بقوله تعد دور ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها قطعية لندرة المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر وللشك في حصول البرائة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين بالبرائة واما ما يقال من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل برائة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الا نصا عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه ان جعلنا وجوبا مستقلا فالمنع من حجية الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوحه بان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالشك كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب ولا خلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم عن الاخير

ان مواداثبات وجوب النظر بقوله تعـ على من كان مؤمنا بطريق النقل او مطلقا تحقيقا للمسئلة ذ بيان ان الذى حصل الايمان بطريق النظر
تعذر ما وجب عليه مع مكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذ جواز ان يكون ذلك كلامه تعـ اذ يجب عليه النظر ح فى طلب الحق دفعا للضرر المظنون
ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تعـ فاعلم انه لا اله الا هو وتم الاحتجاج به بضميمة اية التاسى وكقوله تعـ اعلموا ان الله يحيى الارض بعد
موتها وغير ذلك فان العلم على ما صح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشى
عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل فى العلم ويشكل بان هذا ان كان تفسير للعلم باعتبار الاصطلاح فنزول الاية عليه غير سديد وان كان تفسيرا
له باعتبار اللغة والعرف فساعدة كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية ان معناه مطلق الجزم
والجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه الاية اذ لم يقل احد انها اول ما نزلت
عليه ص وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم وايجاده من قبيل قول المعلم اعلم كذا وهذا يتجه على الاية الثانية ايض ويمكن الجواب عن الاول
بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقص وان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيما
يقوله والاصغاء اليه اذ جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم وح فالاخراج الاية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد
ومنها الايات الدالة على وجوب النظر كقوله تعـ انظروا ماذا خلق فى السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا فى انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا
يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظ من هذه الايات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا
على عظم قدرة الله تعـ واحاطته بالامور بملاحظة عجائب صنعه ودقايق حكمته المودعة فيما شاهدوه من خلقه ليتبين لهم انه تعـ قادر على اعادتهم بعد
الموت ولم يرتدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف لهم الواقع وح فلا دلالة لها على المقص ومنها انه يجب تحصيل العلم
بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيد لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين فى المسائل
المختلف فيه كحدوث العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو بط قطعا او بالنظر فيستدعى الحاجة الى الدليل
فى التقليد عنه والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشى عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله ممنوع مع
انها لو سلمت فبقية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيد ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة
اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لكان الدليل
ايض غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما الثانى فبان الانذعى ان قول كل احد يفيد العلم
للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين فى زمان واحد عند الاختلاف بل ندعى ان قول الغير قد يفيده وح فنمنع استفادة العلم من قول المختلفين
فى زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشى منها او يعلم باحدهما واما الثالث فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسى ناشئ عن اعتقاد اكملية او
الاستيناس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم مدخلية ذلك فى اصابة الحق وقد لا يرتدع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام المنشأ فى
نفسه لهذا يحتاج الى مزيد ايضاح باقامة معجز ما او ايراد حجة جلية ولو فرض علمه بصدقه ناشئ عن الدليل كعلمنا بصدق المعص المستند الى
برهان العصمة فليس من التقليد فى شى كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد فى عرضة الزوال فصاحبه غير مأمون على
زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه فى عرضة الزوال فغير مفيد فى ثبوت
التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذى يظنه الغير فى حقه اذ انه يوجب ظنه به وان اريد انه عند صاحبه فى عرضة الزوال فهو على اطلاقه
ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقايد الحقة ورسوخها فى النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياتها الاصلية والاكتسابية وليس للاستدلال
والتقليد كثير مدخل فى ذلك ولهذا تتزايد قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع ببعضها الى درجة من الايمان بحيث
يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وقد اشير اليه فى قوله تعـ وتثبيتا من انفسهم وقد يكون الموالغ فى المعاصى والشهوات على خطر فى بقاء
ايمانه وان كان حكيما متبحرا ويقع مثل ذلك فى جانب الباطل ايض وهذا من الامور الواضحة عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافى ذلك
ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال والتقليد من شانهما ذلك وان جاز التخلف من
جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر فى القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار
لا يتحقق الا بالدليل الايمان مفسر بالاثبات للاعتقاد الناشى من التقليد وهو ممتنع على ان المؤمن اذا جعل فى قبره وسئل عن ربه ودينه
ونبيه واماما جاب بالصواب يقال له كيف علمت ذلك فيقول امر هدانى الله اليه وثبتنى عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ويفتح له
باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل فى قبره وسئل واجاب كما يجيبه المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك التصديق

ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الظ من الاستقرار مجرد التصديق والتحقيق على وجه التدليل لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك وان الاعتقاد
التقليدى قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال وامر فيمن بانا المعتقدة بالاستدلال الثبات لا بالذات
التقليد لا يستلزم الاستدلال واما عن الثانى فبان قول المؤمن امر هدانى الله اليه لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال والقول الاخر سمعت الناس
يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه تتمته كما فى رواية فيقول كيف بذلك علمت ذلك حيث يدل على كونه
معتقدا لذلك لانه اقرب المجازات الى العلم لان هذه الكلمة كثيرا ما يقال تعويلا على ما هو الظاهر من اخبار الحجة المنكرين لوجوب النظر ان انه
لو وجب النظر لدار فان وجوب النظر انما يثبت بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب
الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله وثبوته بالعقل فلا دور وثانيها
بان النبى ص كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفى بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك يدل على عدم وجوبه والا لكلفهم به
والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر فى علم الكلام او كتب الحكمة بل تحصيل ما يخرج به النفس من التقليد
وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه منصف متفطن فقد يقال ان المعجزة على صدق صاحبها دالة ضرورية فانه فلعل علمه امرهم
بالاستدلال لاستغنائه عنه بدلالة المعجزة واما ما يقال من ان اكتفائه ص بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة
الاسلام بالاجماع لاكتفائه بذلك من المنافقين ايض مع علمه بكفايتهم فى ايمانهم واقعا فضعيف لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل
لوجب عليه ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفى بافراد من اقر بالشهادة الا ان يدعى انه اقراره عن الدليل لانا لا اقرار بالشى دليل على الجزم به وهو لا يلزم
الاستناد الى الدليل ولا ينافى ذلك دليلية قوله لا قرار المنافق لانه ص انما كان مكلفا بالظ لا بما هو مكنون فى السرائر وبالجملة ففرض وجوب الايمان
عن الدليل مع تسليم عدم بيانه ص يوجب اسناد التقصير فى التبليغ اليه ص وعدم تمامية الحجة على العباد وهو ظ السقوط متضح الفساد وثالثها ان مسائل
الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد فى الثانى جاز فى الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية مسائل الاصول
من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد فى الاصول قد يفضى الى الدور بخلاف التقليد فى الفروع فلا يتم الاولوية ورابعها
تمكن الاحتجاج اليه ايضا بقوله تعـ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايض ويمكن الجواب عنه بانه غلم فيحمل على غير الاصول
جمعا بينه وبين الايات السابقة وخامسها ان المعتقد بالتقليد مصدق قطعا ولغة فيدخل تحت العموم فى قوله تعـ وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
الاية فان الايمان هو التصديق كما مر جوابه ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعى عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه
وهو لا ينافى دخوله فى العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد ببعض المؤمنين وسادسها بقوله تعـ امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات الامرة
بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايض ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا فى نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا فى صحته والاية انما تدل على وجوب
الاول ولا دلالة لها على نفى الثانى ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز يتمسك بالاصل وبان طريقة السلف
جارية على عدم الانكار على التارك فى المقام فهو اجماع منهم على تحريمه وبالايات السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع
فقد احتج عليه بوجوه منها قوله ص عليكم بدين العجائز انما يدل لان بالتقليد والامر به يدل على رجحانه والجواب بعد تسليم الرواية المنع من ان دين
العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب
اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر محرك لها فكان المقصد المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل
عليه قوله ص لا تزيدوا بوا فتشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين بحث فرقة بين الايمان والكفر فقال عجوز فى رد ذلك قال الله تعـ
هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام فى ذلك المقام عن سفيان
لا ينافى صدوره عنه ص فى المقام المروى عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة فى الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوافر الدواعى على نقله
كما فى الفروع والجواب ان الذى لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض فى الادلة على الوجه المقرر فى علم الكلام لا الاستدلال مطلقا ولو سلم
فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية وهو الرجحان ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر فى الاصول مظنة
للوقوع فى الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التى يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون
مطلق النظر مظنة للوقوع نعم ربما يؤدى الى ذلك التوغل فى المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوى الانظار الغير
المستقيمة خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحريم فيه مما لا ينافى المقص ومنها انه ص خرج على اصحابه فراهم يتكلمون فى القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب
بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام فى المعارف الاصولية وليس مسئلة القدر منها انه ص نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز

التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا ثم على القول بحرمة التقليد في الاصول هل يكتفى به في الاسلام ضبا اذا حصل له الجزم به او لا قولان اظهرهما الاول لتقدم في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا **فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول** انما يناسب طريقة العوام فان ساحة العلماء بعيدة عن ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه لو بعد تنبيههم عليه واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه او تمكنه من ردعه **اما بالنسبة الى المقام الاول** فالظ ان العامي ان علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقابه لا وجب عليه النظر والا كان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها ايض ففي وجوبها عليه نظر **واما بالنسبة الى المقام الثاني** فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقايد وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد لان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات مللهم فلو كان التقليد مفضيا الى الثواب لزم ان يكون جميعا مصيبين مع انه محال وان وجده مصيبا في تقليده للعقايد الحقة ولم يخف على عقايده من طريان التشكيكات عليها فالظ عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل العقايد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة تسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه مخدوشة بما مر ولو خاف على عقايده بترك النظر فالظ وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف بدفع ما يخاف من جهله **واعلم ان المراد بالتقليد** هنا الاخذ بقول غير المعصوم وبقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي ص وهذا مما لا غبار عليه بالتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في الحد **فصل محل التقليد في الاحكام الفرعية مما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما** يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ولو بالمآل كما في التجزي الغالب بحجية ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان ما افتى به مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد غيره في غيره وان كان مفضولا او ميتا مع الانحصار وانما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارد بما الحصر فيهما كما وقع عن البعض لعلخذ له والادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على تعيينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها قطعي بل هو قضية الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالفطرة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لاداءه الى الضيق والعسر وقصور كثير من الناس عن اداءه قليله واما سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل وفي بعض الاخبار دلالة على عدمه نعم لا بد للعامل بهذه الطريقة من علم بحصول التخلص بها ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع ليحصل له اليقين بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط **ومنها ما يحتمله** فمن الصور الاولى اذا احتملت الواقعة التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع ومن جهته قبل مراجعة الادلة او الفتاوى والعلم بان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مطلقا وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس الفعل او من جهة حصول الاحتياط به على اشكال في الاخير **ومنها ما اذا دار الامر** بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المنفردة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه **ومنها ما اذا دار الامر** في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل منفردا به او معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمعتمد **ومن الصور الثانية** ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام الثلثة فله ان يأتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل مخلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تأدي الاحتياط الواجب به فيتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلناه مسقطا للوجوب بهما لم يتجه ذلك **ومنها ما اذا دار الامر** بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر **ومنها ما اذا دار الامر** بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة او بينها وبين الندب فله ان يأتي بالفعل او يتركه لا بقصد الرجحان **ومنها ان يدور الامر** بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على وجه التعبد مع العلم بانتفاء

[illegible]

بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا به او يلتزم بالامر بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من جهة التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب **ثم اعلم** انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط وجوبا موسعا الا بتضيق الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب والتحريم ولا يجب فيما عداه وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه لا يجب لعدم حاجة المقلد اليه **فصل يعتبر في تحقق التقليد شرائط** يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرائط المعتبرة في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد في حقه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولتوقف شرعيته عليه غالبا على ان يظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا فقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه وفي عدوله عند من يمنع منه فيجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به فيعتبر في تقليده شرعيا او تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره بكونه دونها ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم يثبت بالنسبة الى فاقد الشرط **ومنها ان لا يكون مجتهدا** متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريق علمه بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة ولظهور الثمرة فيما لو انكشف الخلاف **ومنها ان يكون المقلد مؤمنا** حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او بعض الكتابيين والمرتد الذي لم يقبل منه الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه ويظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في اباحة ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعد ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية من ملكية او نحوها لاهل مذهبه ممن تصح تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلد فيها حال الكفر فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه لو اسلم ما لم يمنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق النصاب ومن هذا الباب بقائه على زوجة لاط باخيها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقبا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه ولا بينها وبين تحريمه لا استمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر وشبهه وان الصحة هناك لحقوق الولد باستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالكافر المعتقد لحقية دينه اما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل مذهبه نزيد على الكافر بالحكم بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها عدا ما استثني **واما الشرائط المعتبرة في المفتي فمنها الاسلام والايمان** اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها وان علم بالقرائن مطابقة ما افتى به وهو مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجية نظره لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصراف اطلاق البواقي اليه **نعم يجوز التعويل** على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك كذلك وكذا لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرائط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بفتواه غالبا لانه اما ان يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية قوله فربما استند في فتواه الى قوله مع القطع بفساده او ينكر حجية من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس مأمورون بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم تمسك بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس متمسكا بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه فغير مناف لما قررناه لان المراد بتصحيح ما يصح عنه والاقرار له من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على رواياته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعلم الظفر بالمعارض وبما يوجب القدح في العمل بها فيندفع ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه تعبد محض فيبقى التعويل في حقه بلا تدارك وليس في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتويه عندهم

لعدم

لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى مشروط بالعدالة ولان الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرائط لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتويه بطريق اولى ويعتبر قطعياته في حق نفسه وفي ظنياته وجهان ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد ولآية النبأ بناء على شمولها للفتوى ولو علم بتحرزه عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص فتوى فتويها من اشكل في حجيتها لعدم دليل قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة لا يقال لو صح ذلك لما كان للعدالة مدخل في حد ذاتها وبجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد فلا تقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع قبلت عنه كما نقبل في المقام لو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم آيتي اهل الذكر والانذار وفحاوي الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل الفرق بينه و بين غير المؤمن بعد وجوب الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول العموم لما المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق آية النبأ بناء على شمولها للفتوى كما هو الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرم الآية فان رجع الفتوى الى الاخبار عن حكمه تعالى بل لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الآية ثم على تقدير عدم جواز التعويل على فتويه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته تعويلا على فتويه وجوه ثالثها **التفصيل** بين قطعياته وظنياته فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا ولا يعقل لوصف العدالة مدخل في ذلك دون ظنياته فانها انما تعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واقعا على المفروض فافتاؤه له في قوة تبيان ثبوت الحكم في حقه والفرض عدمه لعدم تحقق شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو كان خصمه الا يوجب الفتوى في مذهب المستفتي جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان لشكه في ثبوتها فان ثبتت عنده قبل الشك استصحبها والا اتجه الحاقه بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل الحكم بعدمه لان الاصل عليه هذا **والتحقيق** ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان آية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شمولها للفتوى كما هو الظاهر لا على منع الانباء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتويه ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسق واتفاقا لكن الفرض مع بعده تماما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا حيا وميتا جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجح عليه بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا مع الامن منه فيما يرجع اليه وجهه واضح مما مر في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتد به عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد لحجية ظنه والقاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع معه بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم آية الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا فيبنى اولى المقلد ويمكن دفعه بان عمومها معارض بنظائر آية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما بل المتجزي اذا كان عالما بالاد من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل لا مرجح لتحكيم احدهما على الآخر فيتعين التوقف والرجوع الى فتوى المطلق تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للشاذ فاجاز الرجوع اليه مطلقا ولا تتوهم تمامية حكاية مخالفة المشهور عن بعض الاصحاب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا ودح فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد احد في زمانهم ولا ريب في جواز تقليد الاموات مع ان الكلام في مخالفة من بعد بمخالفته وهؤلاء لا يعتد بهم لعدم كونهم مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم كيف كان

فالاولى

فالاولى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي الميت لانها الاجماع وانتفائه في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في حقه وهو لا يتميز الا بمعرفة غيره ومنها آية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها آية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذار وهو لا يكون الا حال حيوتهم ومنها حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتويه لمن استفتاه فيختص بظاهره بمن يتلقاها حال حيوته ومنها الاخبار الدالة بعمومها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن يستفتيهم في حيوتهم ولو سلم ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله و يقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية **الثاني** الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسألة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن الاستدلال ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها لقربها من الاجماع لكن قد بينا ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة **والعجب** من الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى الجواز **واجاب** عن الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز و قاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه **اقول اما الاول** فسلمي بنيان ما بيناه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة **واما الثاني** فلان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فاثبات حجية الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسألة في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المباحث الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين في زمن الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك فاستبعاد انعقاد الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق في غير مقطوع لان الحاجة الى العمل بالاحكام تمس الى البحث عن الطرق المؤدية اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق في غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتاخرة بل كان متداولا في زمن الائمة كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره وعليه يدل الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسألة من الجزئيات الظاهرة لتلك المسألة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات في زمانهم و زماننا ومنها منقلبا بانه في ذلك وح فاي بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات بحيث يكشف عن قول ائمتهم حتى يتجه تطرق المنع الى الوثوق بنقله فالوجه منعها **المنع** من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به للوضوح وفيه انه ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن العامي وان كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فسبيل الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه في الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير موضوعهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتي وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ وتوهم ان المفيد يزول بزوال قيده الاترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو ماله حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتويه حقيقة وثبوت الرأي له حال الحيوة بعد زواله لا يوجب صدقه **الاول** ان ظرف ثبوته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حيوته لاحقا له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقوماتها حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير من الاصل في سائر انواع الاستحالة فاذا ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب صفة الثابت قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رأيه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له ربما لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع **نعم ينكشف** ذلك له في القيمة لكن البحث في تقليده قبل قيامها سيما لكن الاعتقاد الراجح المحقق في ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقائه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة

علم

علمه لظنه وزوال التجويز النقيض لايقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لايقال الاعتقاد
الراجح جنس للعلم والظن فيتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع
بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حدوثي لا استمراري فلا يمكن اثباته حينئذ
بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نفيه لانا نقول العبرة في البقاء والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون المدققات
الحكمية ولا خفاء في ان الاعتقاد المانع من النقيض عرفا هو لاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت في المنع فحكمه حكم اللون
الضعيف اذا تكامل واعتبر به الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعد
افهامهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة به ويرون بقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان
حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضدها العقل في البعض فيجري حيثما يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل
ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطاري بعد زوال تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق
الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا وامامع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني
المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد
السابق وهو غير معلوم قطعا ان الاستصحاب لا ينقض باليقين الاجمالي في غيرها قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام
من حيث الظن وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه هو مما يمكن بقاؤه بعد الموت فيصح ان
يستصحب للشك في زواله اذ اليقين عدم العلم بخلاف الفتوى للواقع والقطع بزوال الطريق خاص اعني الظن بالواقع لا يقدح في بقاء العلم بالفتوى
لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطريق سبب عادي للعلم والاسباب
الاعتيادية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمنع ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط ببقاء الطريق الحادث
له فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى به ولو قبل الاخذ
مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال المبدا انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد انما
رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد
في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاس الجانبين ومما حققنا في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه
ظان في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها لم يعلم بما اذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق
او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع ولم يتعين عنده المورد الرابع ان المجتهد الحي اقرب في الظن
الى اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا بالاقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران الاول ان الحي
يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار بتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة
الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يمكن في حقه الرجوع الى الاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق و
الاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه
بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصبوه الاصابة فان المتبحر ابعد من الخطاء
لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي لانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن
فلا يجب تحري الاقرب الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعفه ان عدم اعتبار
قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة
اصحابنا في الاجماع من انه الاتفاق المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول بقول معلوم النسب مع حيوته ايضا لهذا
لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره مطلقا ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول
الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد فيما هو معلوم البطلان
فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها حجة
القول بجواز تقليد الميت امور منها الاصل ويرجع الى استصحاب تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا
الى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه مما ثبت جواز التقليد فيه حال الحيوة فيستصحب
حيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم ليشكل في جريان

الاستصحاب والجواب ان القدر الثابت في حيوته هو جواز تقليده مغايرا له لامتناع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد
الموضوع ولو قرر الاستصحاب في الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط فان ثبوته في حق المعدومين لا ان مجرد الجواز لا
يكفي في الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات الجواز في حق من عاصر
المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لاندفاع بان الاحكام اللاحقة لموضوع على خاصة باعتبار كونها موضوعا خاصا لا يستصحب بعد زوالها
كما تم تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاخبار الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحالة الحيوة فلا يستصحب
الى حال الموت الاجماع الثابت هنا انما كاشف عن صحة تلك الظواهر مستند اليها فلا يزيد على مفادها ومثله الكلام في الضرورة ولو فرض
الى التقليد انما ينهض حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لابتنائها على انسداد باب العلم واما مع انفتاحه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا
لكن المشهور العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة باصالة الاشتغال تقدح في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به هنا
الى ما ذكره انفا في الدليل الثالث ومنها ما يظهر الجواب عنه انفا من ظاهر بعض الروايات الدالة على جواز الاخذ بقول الميت فلا نطيل
عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان فتوى الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو
حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز التقليد
في الجملة امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كساير الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العلماء
والجاهل والشريف والوضيع عليه لمسيس حاجتهم اليه وتوفر دواعيهم عليه وانكار بعض من لا يعتد به له لا يقدح في كونه ضروريا الان
انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين الى الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى
درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت اذهانهم فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز
التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الشهرة كالمجتهد المطلق
الافضل الاورع الحي المتذكر لمستند فتوى به المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر المحفوف بالقرائن او بالمعاشرة الكاشفة
عن ذلك فان جواز التعويل على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجه
يعتد به في عرف العلماء سواء سمي اصوليا او اخباريا والغالب وجوده في كل عصر ويمكن العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام في غاية السهولة
جدا فانا نرى بعضهم يكون في منازل تلك الى الاخبار جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجية عليه ولا يجوز له الرجوع
الى من لم يجمع فيه الصفات المذكورة حيث لا يقطع بجواز الرجوع عليه الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل
الا عدل الغير المتذكر لمستند الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر للمستند ان لم يقطع المقلد بعد اعتبار هذا القيد بعدم اعتبار
ان يكون متذكرا لمستند هذه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة تقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة
عنده او يقع الاختلاف في تعيين المجتهد الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره
لا يعول على الظن بذلك على الوجه الذي فصلناه مما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز
التقليد الا بمن يجوز تقليده من الاصولي والاخباري والمجتهد والحي والميت ومن حيث النظر في الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد الثابت
فيتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد وذلك لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى
وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده
في كل عصر ويمكن المقلد من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد فالباحث يدعي انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن فيتم
انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى
يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق ودون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه
الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية كلامه عدم جواز تقليد الميت مع حصول الظن بقوله وهذا التفصيل
مما لم يذهب اليه ذاهب على الظاهر نعم لو فرض ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق
لكن يكون حينئذ مخطئا في هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به بالحكم
المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما شرع
للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتتبع الادلة وعرف مقتضاها لكونه ممن له اهلية ذلك وهذا انما لا يتعلق
لبقاء حيوة المتبع وعدمه مدخل فيه فيتنقح المناط ويثبت الجواز في الحالين واذا ايضا ثبت ان ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان

بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مط فان حكم الله في الاولين والاخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون نسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي ص اتفاقا **والجواب اما عن الاول** فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن خاطره المتاخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني فبان الاولين والاخرين انما يتساويان في الاحكام الواقعية دون الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما عن الثالث فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما قررناه من المنع عن تقليد الميت انما هو في تقليد الابتدائي كما هو الظ واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليد المنعقد حال حيوته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظ الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد مط اذ لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر التعويل على قولهم وقضية اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذلك الكلام في البواقي ولما في الالزام باستيناف التقليد من الحرج والضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع تقارب موت المفتين **وذهب بعض** افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي ابتلي بها فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايض باطلاق كلامهم في المنع من تقليد الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي **والجواب اما عن الاول** فبان المستفاد من ايات المقام واخباره جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد بقول مطلق وهذا ايض هو الظ من الاجماع والضرورة القائمة على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم فهي وان امكن نهوضها بضميمة اصل العدم على ما ذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوتها لغيرها من الادلة على جواز التقليد **واما عن الثاني** فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي وهو ظاهر لو تنازل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا مطبقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان الظهر ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما الجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مط على اشكال في الاول **ثم اعلم** ان بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرايط المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته ولا يتم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل على الاول بان فتوى على الفرض المذكور تكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها مستند عليه قدوة وان الراد عليه كالراد عليهم وبان اصحابنا الذين اخذوا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه في الفتوى من محكمات الاخبار وكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور ويتضح عليه من الوجوه بمحل من الفضول **اما الاول** فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النبأ المفيدة بعد ضميمة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتبارها شرعا والجمع عليه في منع الاخبار بوجب ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه اية ولا رواية محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فانتفاؤه في المقام واضح فان لفقهائنا العاملين باخبار الاحاد في تعيين ما هو الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة **فقد ذهب** بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي عدل رواته عدلان واخرون الى حجية مطلق الصحيح وتخطى بعضهم الى القول بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المنجبر بالشهرة واخرون الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك من الاقوال ثم لهم في معرفة الرجال وفي وجوه التعادل والترجيح ايض مذاهب عديدة **وبالجملة فوجود** اسباب الاختلاف في هذا المجال وانتفاء دليل قاطع للاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار والاشكال فاتضح ان تحكان السنة ليست بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له ولا لمقلديه الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت عنها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه الضرورة لزم العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل بانه منتج **واما الثاني** فلان نقل الرواية غير الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظاهر ولو سلم التعميم فالمقص تعين العمل بقول الحي وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسر الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايض لاستلزامه عدم الاخذ بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومها بالحي ما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجح بالمرجحات الخارجية فهي انما تساعد الوجه المختار **واما الثالث** فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات والمكروهات فلا يدل على التعدي

ولو سلم التعدي الى غيرها فالمعول قول جماعة ولا حجية فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثر كالفاضلين والشهيدين وامثالهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول عنهم الاعتماد على فتاويه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل على جوازه مع تمكن الاعواز كما هو المبحث في محل البحث **ومنها** ان لا يكون مجتهد اخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل ظ مقبولة عمر بن حنظلة الاتية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر فيتحد في علي عدم جواز التعويل على فتويه اما لانها داخلة في اطلاق الحكم او لعدم ثبوت قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع المركب وان العدول عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز والاصل مدفوع بعموم ايات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعيين الافضل فيتخير بين تقليده وتقليد المفضول واما الرواية المذكورة فبعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن دلالتها على عدم الاعتداد بفتويه مطلقا فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق ثم ومحجية التقليد تعبدية ورواياته غير منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن في فتوى الافضل مع انها على اطلاقها ممنوعة فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا ينحصر في الاجماع والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم دلالتهما على جواز تقليد المفضول مع ما عرفت عليه كما عرفت على ان الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع الى المفضول مع امكان الرجوع الى من هو اعلم منه في الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل على فتوى احد في زمن المعصوم ع لقدرته مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المفتي العدول عن ذكر الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قائل به ظاهرا ورواية ابان بن تغلب السابقة كالصريح في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما في تعيين الافضل من الصعوبة القريبة من الحرج فبهذه الوجوه يمكن القدح في كون الشهرة المدعاة في المقام قادحة في عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع ببلد الافضل ووجهه غير ظاهر لامكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التي حررها لبيان فتاويه **نعم يتجه ذلك** في الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما في تاخير الحكومة اليه من الضرر المنفي وكذلك الولايات حيث لا يوجد منه منصوبة على اشكال في ترجيح منصوبه على تقدير وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول ثم على تقدير المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مط فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او يختص بما لو علم بافضلية البعض وجهان ظ الادلة يقتضي الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنعه من الرجوع الى المفضول مط او يختص بما لو علم بمخالفة الافضل له في الفتوى وجهان ايض وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد المفتيين افقه من الاخر والاخر اورع منه فالظ التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخلية الورع فيها ثم هل العبرة في الافقه بان يكون افقه في اغلب المسائل او يكفي كونه افقه ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان اظهرهما في كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره يلزم تعيين الافقه في البعض بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والاخر في مباحث النجاسة تعين تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه وتخير في الباقي في الرجوع اليهما او الى من شاء منهما ولو كان احدهما افضل في بعض العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد التبصر في الفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم فلا يبعد الترجيح بزيادة الافضلية وبكون ما فيه الافضلية ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف **واما العلوم التي** لا مدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق الافضلية في الفقه باعتبار قوة الحفظ او الذكاء او كثرة التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر والتصرف او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق او التدقيق او المداقة لا استفراغ الوسع او مزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعلم صاحبه افقه عرفا وضبطه على وجه يستغني معه عن الرجوع اليه متعذر على الظ وكذلك الحال في الاورع فانها قد يتطرق في جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تنازل فصار مفضولا **واعلم ان الشهيد الثاني** عد في اول كتاب القضاء من الروضة في شرايط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحرية وادعى الاجماع على الاولين والشهرة على الاخرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء او يريد به مطلق الفتوى كما هو الظ ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرايط في اعتبار فتويه مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة

وجوه ان لم يرو منه [illegible] ووجهه مطلقا واما الشرائط المعتبرة في الحكم المستفتى عنه فمنها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد فيه سواء كان [illegible] او بدليل [illegible] عنده او بقيام دليل عنده علم بحجيته لا من جهة التقليد كما في الخبر الظان بحجيته ظنه [illegible] مع علمه بوجوب التعويل على الظن او الشاك في حجية ظنه مع علمه بالتخيير وانحصار التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد في مسألة التجزي من يقول بجوازه حيث يكون وضعه التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون [illegible] ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته الظن بحكم باشتراط عدم الظن [illegible] فلو لم يحصل له الظن بشيء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها كونه من المسائل التي يصح [illegible] من المسائل التي تحرر في هذا الفن كمسألة التجزي ومباحث التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث [illegible] مسائل اصول الدين ونحوها [illegible] لمخالفة الاصل على موضع اليقين **نعم لو استفاد** بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام فيه ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي التزم فيها بتقليده فموضع وفاق على الظ ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال نظام الشرع [illegible] المقلد بهذه الحيلة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة لامرأة واحدة وتستحل امرأة لعدة رجال [illegible] صحة عقد البعض مبنية على تقليد مفت يرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقائع ففيه خلاف **فذهب جماعة** الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولا يسلم [illegible] في [illegible] بقطع [illegible] احديهما ولان اية اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليد الاول فلا يتناوله عموم [illegible] جماعة على ما قيل الى جوازه وتبعهم فيه بعض افاضل العصر **واحتج عليه** بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيد جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقائع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظ من الادلة ادلته ومما ينبه على ذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي والاخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من موارده موضوعا لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلي فيه فاذا اخذ بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارده حتى انه لو اخذ بهذا الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبتت في حقه بالنسبة الى بقية الوقائع التي [illegible] من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغي اعتباره للخصوصية ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه لو قلد مفتيين في واقعتين مما تتلفيق في فتوى واحدة بطل تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الاخر **وبهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى** للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير ومن حكمه عليها ويمكن الجواب عن حجته الثانية بان مبنى التقليد على الظ فلا يقدح العلم الاجمالي بعدم ثبوت احد الحكمين في حق [illegible] مفتيين كما في صورة رجوع المفتي وعن حجته الثالثة بان ادلة التقليد لا تنحصر في الاية المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمفروض على تقدير شمول غيرها له مع ان [illegible] الاية على المقام كلام سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا بعد التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد لتخير بينه وبين القول الاخر فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون لتحققه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسألة قوية الاشكال جدا والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان نعلم كون المفتي مفتيا بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز تقليده فيما علم برجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم باعادة النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان يؤدي نظره كذا العلم بطريقه في الاستنباط اذ لا عبرة بشانية الفتوى المغاير لفعليتها لمخالفة الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم بكونه متذكرا للدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى ببقاء الدليل [illegible] **فصل يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المختبر علمه بما يعتبر في** الاجتهاد وبتقليده من علم باجتهاده وبشهادة العدلين من اهل الخبرة بلا واسطة او معها وبالاستفاضة المفيدة للعلم او الظن بناء على حجيتها كالبينة ويحكم معلوم الاجتهاد بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظ لاطلاق قوله فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذا الطريق كلها فيه تحتمه [illegible] ممكن للمكلف من تحصيل بعضها يجب عليه الاخذ به اذا تعذر يجاز له التعويل على الظن على التفصيل الاتي لان ذلك

وكيفية تعرف اجتهاد المجتهد

فقيه

قضية انسداد باب العلم عند النزاع ببقاء التكليف وذهب العلامة في النهاية الى جواز الاخذ بقول الميت [illegible] القطع بجهتها مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر مستكافيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ من هو من اهل الاجتهاد [illegible] الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على ذلك فعليه الاثبات لانه محل النزاع وباعتبار المفتي [illegible] **اما الاول فلان** النزاع في اثبات الطريق المعتبر في معرفة المجتهد الا ان الاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي وافاد عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كذلك فلا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة [illegible] الظن الا انها لا تنافيه باصالة عدم البراءة مما علم اشتغال الذمة به وافتقاد الاحكام والرجوع الى المجتهد الواقعي **واما الثاني** [illegible] الحرج منفي في المقام بان الغالب امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وغيره [illegible] الطرق بالجملة [illegible] يعتمد على نقلهم بشونه لا تخلص عن التزام جواز العمل بالظن مع تعدد الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده [illegible] العدم وحيث يعول على الظن فلا بد من تقديم الاقوى فالاقوى ومع تعدد المفتين يتخير في الثاني [illegible] بدعوى المدعي للاجتهاد مع عدالته والذي يصلح مستندا له وجوه منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي لا يطلع عليها الا من هو متصف بها فينبغي التعويل في ثبوتها على دعواه كما يعول عليه في نظائره كاخلام الحيض [illegible] **وجوابه المنع** [illegible] من الامور الخفية اما بالنسبة الى العالم فظ لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العالمين [illegible] لو سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد **ومنها اية الانذار** فانها تنادي الانذار بطريق الفتوى [illegible] والفتوى ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم رتبة الاجتهاد اذ المراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة الاستنباط [illegible] من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يطمئن به [illegible] **عليه وجوابه** ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو ما يطرق التقليد والاجتهاد والاول خارج عن محل البحث [illegible] المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعواه [illegible] مما لا يستفاد من الاية واما تعلم الاخبار وضبطها [illegible] الا في حق من يجوز له العمل بها هو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي نادر قليل **ومنها اية اهل الذكر** وجه الدلالة انها تعم [illegible] بمسألة اهل الذكر ولم يشترط فيه شيء خرج ما خرج منه بدليل وبقي فيما بقي في صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع بفساد دعويه [illegible] لم يظن به في وجه اذ لا دليل على خروجه **وجوابه** بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث انها انما تفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون المسؤل منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور [illegible] اية النبأ فانها تدل باطلاقها على قبول نباء العدل فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل [illegible] خبر الواحد فلا نطيل باعادته **فصل اذا قلد المقلد من يثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع الى مفت جاز له الرجوع** اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول مع تمكنه من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت مع التمكن من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت وذلك لمغايرة كل من مسئلتي جواز تقليد المفضول والميت لبقية المسائل فيجوز الاخذ فيهما او في احديهما بقول الافضل او الحي وفي غيرهما بفتوى المفضول او الميت لا يقال اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة الافضل او الحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره في حق من يتمكن من تقليد الغير [illegible] الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر والحاضر والمختار والمضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به وليس لغير المتصف به العمل به [illegible] عدم اتصافه به تقليده فكذلك اذا ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفيدها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل والحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور **لانا نقول** ان اريد بان المقلد ليس له تقليد المفضول والميت [illegible] من تقليده بما بعد تقليد الافضل والحي في جواز مراجعتهما فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجيته قوله عنده والعمل بما يفتيه كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وانتفاء القطع به في المقام واضح وان اريد منع الافضل او الحي من تجويز المراجعة اليهما مع كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين المفضول او الميت لحكم الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل او الحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي ومنعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من جاز له المراجعة اليه بهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي باجتهاده وتعيينه له باجتهاد اخر وبين حكمه

على عنوان خاص طبيعة لو واحدة وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في حيوته في جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده بعد موته
اذا قلده فيه حال الحياة له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت وعدمه لان الثاني
بين ان يكون قد قلده في حيوته في المنع وعدمه لبطلان تقليده في ذلك الواقعة قطعا اما في القسم الاول فلانه استصحب تقليده فيها بفتواه
بالبقاء لزم توقف الشيء على نفسه او بالاستصحاب العمل به في الاحكام وطريقة المجتهد دون المقلد كما حققناه في محله واما في الثاني فلاستلزام
صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان اجاز له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غير تلك الواقعة من الوقايع المحتملة
في الطلب البقاء وان منع منه بطل في الجميع لا يقال حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل فقضية مستنده ايضا ذلك
فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء ايضا فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة الا في خصوص كل مورد من مواردها
لانا نقول انما يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء اذ تعميمه الحكم الى المورد الذي يمتنع فيه البقاء غير معقول فان
ثلث تخصيص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى رفع التدافع فيه مع ان قضية كل من قوله ومستنده
العموم ليس باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة المنع وان كان قضية كل من قوله ومستند العموم
وح فيبقى تقليده له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل تقليد الميت فيها في حال بقائه في ذلك التدافع ويبطل في غيرها ايض
ببقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت فيها بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص ثبوته في نظره بغير مورد المنع من البقاء العموم
دليله وانتفاء المعارض في حقه بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضى البقاء بالنسبة الى المسائل التي
يمكن في حقها البقاء ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي
القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم موضوع واحد بالنسبة الى فردين
من افراده في زمان واحد او في زمانين كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لاحق
ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه التالي من
الثلاثة التخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع مط في مورد دون مورد ولا التخصيص من المجتهد للادلة
الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد لفتوى الثابتة بقوله مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام مانه من مزال الاقدام وكذلك الحال في
مسئلة البقاء على تقليد المفتي الذي عرضه زوال غير الحيوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقليده
فان وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل فقده في المنع ولو كان قد قلده في البقاء لم يكفه ذلك
في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه فهل يبقى على تقليد الفاقد في مسئلة
البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل وجهان من عدم التنافي بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد
في مسئلة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد لو مع حجة موردين
وان لم يتنافى الحكمان وقد عرفت ما مر ان الثاني اقوى **فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور**
الا في المقامين في الجهر والاخفات وفي الاتمام في محل القصر كلامهم هذا يحتمل وجوها الاول
ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه
في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية قطعا للظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب
والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي
الثابت في حقه الا في المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضع **الثالث** ان
الجاهل المقصر غير معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا امتن من سابقيه والوجه في الملازمة القول
بعدم المعذورية وضوح امر القسم حيث انما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون
بثبوت احكام كثيرة في الشرع وبيتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلجئون في مقام الاعتذار بعدم مساعدة
الوقت اياهم او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذرتهم الى غير ذلك لا ريب ان العلم الاجمالي
بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع
كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في ثبوت التكاليف
الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها هذا كله بحسب الاصل اما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي

فلا اشكال

فلا اشكال في دورانه مدار حصوله كما في بيان الشرايط التي تعتبر في التكليف من هذا الباب نظير ما نحن فيه في مسئلة الجهر والاخفات
والاتمام في محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيه اولا ببطلان الصلوة الا ان
يكون تقصيره بحيث يفوت في حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فوات القربة حينئذ ولو فرض كون الجاهل غافلا عن احتمال التكليف فلا يتحمل
من الاحكام قد اطمئنت نفسه بان قيل الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى جهله بالتكليف
ولا يخالف في ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا انزلوا الكلام على ما هو الغالب حيث لا يلتفت الى ذلك تفصيلا وعدم المعذورية في حق الجاهل
في امر التعلم **واعلم ايضا** ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في زماننا صنفان مجتهد ومقلد وان عبادة خارج من الصنفين فاسدة
ظاهرهم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد ويشكل بعد العلم في المطابقة بل وان علم انه على بعض الفتاوى حكم ببطلانه
يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل المقصر
لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع كلامهم
الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مط وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم
عنوانهم نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئيه وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العنوانين بل مذهب المحقق لا ريب انه الصحيح
موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن منقطعا لوجوب التقليد مقتصرا في الرجوع الى المجتهد بحكم
ح ببطلان عباداته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية مخصوصة وهناك صور عديدة منها ان ياتي بها عالما
بشرعيتها كذلك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا اشكال في صحة عمله ح سواء بقي على علمه او اختلف المدارك او عدل عنه او تبين الخلاف
ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق كما لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له خطائه في النقل او على ظاهر كلام المفتي ولم يظهر ثم انكشف
عدم ارادته فانه يحكم ح بفساد العمل اذا كان المخالفة فيما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله لاجتهاده وقد
وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهليته للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اهل الخبرة
ولو جمع ح بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان ياتي بالعمل معولا فيه عليهما معا فيجوز واشكال منشاه عدم تعين الاخذ بشيء منهما بل
بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين بالبراءة معه لو اتى بالعمل معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد او التقليد فالوجه جوازه
لاخذه بما يجب عليه الاخذ به واقعا ان جهل بتعيينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء
كان معتبرا في نفسه او لا ولا ريب في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة **ومنها ان ياتي** بالعمل عالما بشرعيته بطريق غير معتبر كما لو عول
على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل كثير من العوام على من يرشدهم اليه بائمتهم وكبرائهم الغير المجتهدين مع
غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق المجهول او الظن بالفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن
من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول العلم لهم بنقله او اتى بالفعل معولا فيه على ظنه او حدسه معتقدا جواز التعويل
عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما حاجتنا على بعض ما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما
يتعلق بماله او بوصيته كما لو اوصى بان يقضى ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان تنبه واستبصر وجب عليه ان
يتطلب حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد ح فلا يخ اما ان يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق او بمخالفته له او لا
يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر اذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عنده حتى نية القربة وليس
هنا ما يصلح ان يكون مانعا من صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن
استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل وغيره ونفي الباس عنه عند مطابقته للواقع
مع كثرتها منفرقة في ابواب كتب الحديث وسيأتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من
طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم
يثبت اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسيأتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت عملا بالاصالة الدالة
على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت ذا المقام مندرج في عموم ولنتعرض لادلة القوم **فنقول** احتج القائلون بمعذورية
الجاهل بوجوه منها الاصل فان اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو راجع الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به
اصالة براءة الذمة عن تعيين الرجوع الى المجتهد فان اريد بذلك مط كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبيه عليه في ادلة
المانعين وان اريد بذلك بالنسبة الى المتفطن فنسلم كما نبهنا عليه وان اريد به عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال

منقطع ما دام غير

قبل التقصير ولم يبق محل التدارك فتم اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام حال العمل ان كان واجبا
بطريق معتبر ليتدارك على تقدير الفساد والسر فيه ان الوظيفة الواقعية للعامي في امثال زماننا وهو زمن انسداد باب معرفة الحكم العلمي
القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هو الرجوع الى المجتهدين فالواجب عليه واقعا انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين فغفلته
عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يسقط عنه ما كلف به واقعا من الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين **واما**
الاحتمال بداله على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها قضيتان
معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بموارد ها الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ
التي موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعي وحيث
انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها
طريقا معتبرا فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يتم بقائه وقد يزول مع انكشاف
الخلاف وعدمه فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك اذا كان
واجبا وبقي المحل وحيث يقوم دليل راجح على عدم وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحد امرين **الاول** التوسع في الامر بجعله مشروطا بما اذا لم
ينكشف ضده فذلك من المكلف فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لا امتثالا له ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر
بعدها وجه **و الثاني** التوسع في الماهية المأمور بها بحيث تتناول المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة
من تلبس بها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم بالصحة وصلوة جاهل وجوب النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان تجاوز المحل ومن اتم
في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك وعدم جزئيته
للماهية الواقعية عند طريان السهو والجهل فالماهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو او جهل وعدمهما
كما انها قد تختلف بحسب اختلاف احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو
ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول والخبر الموثق او المنجبر بالشهرة ثم شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية ثم
شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي من كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او فسق ان قلنا بعدم بقائه على تقليده او
قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرايط ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى
الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيها وعدم رفع الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد
مر التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتوىه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم بطلان مدركه وعدمه لان حجية العلم من حيث
نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء على حجيته في نفسه **ومن القسم الثاني** ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا
كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او رواية ما لا ظهور له فيه فافتى وعمل واعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية
رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العيد فلا اثم ولا يعتد بها في
البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذره ليكشف عنه عن حكم
الواقعة فيبني على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على وجهه وكونه اخذا له حين الوقوع من
طريق معتبر واقعا غير معتبر في صحة العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف
مقتضاه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف وظيفة الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب
العمل بالامارة يجعل مع علمه بها واقعيا ايضا لان للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف فالثانية كل مرتبة
بالنسبة الى سابقها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف ولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعليته مشروطة بمساعدة طريق
معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي اليه كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا مطلقا كالقطع فانه ما قطع بانها صلوة واقعية
ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة
الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع غاية الامر انه يتداخل الامتثالان على تقدير التطابق و
يتغايران على تقدير عدمه فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل لارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه
بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقام القطع من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدلين وكان معتبرا
بعد تعذر العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى صحاح هذه الظنون بالنسبة الى المقلد وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى طريقه

الظاهري

الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فاتى بها على وجهه فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والا
تغايرا ومتى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف مخالفتها لما فوقها لان
واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما واقع الفعل الاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة للاول
كذلك يجب التدارك اذا انكشف المخالفة للواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل فيها **لتعسر العلم** بالمجتهد باجتماع الشرائط
في حق كثير من العوام فتعينه للرجوع اليه في الشريعة السمحة وفيه ان هذا البيان يجوز الرجوع الى غير المجتهد العادل والمفتي في
واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار او القرائن او الاشتهار او شهادة عدلين
اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريق الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دنياه فما ظنك
بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع اليه وما بلطه الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه لظاهر العذر العقلي
ان المأمور به متى اوقع في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد
هذا الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في حق غيره فطريقته ذلك
بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه قد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة والاولى التمسك على
اطلاق ما مر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما او خصوصا **فمن الاول** قوله ع وضع عن امتي تسع
وعد منها ما لا يعلمون **وقوله عليه السلام** ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وكون ذلك
انما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي شرطيته في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية وبرجعه
الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم انتهاض حجية عمومها لان الجاهل المقصر غير معذور عقلا ونقلا
ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول
غير المجتهد ففساده واضح لان دلالتها على ذلك ممنوعة اذ لم يكن هناك دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد فتدل بها على وجوده **ومن الثاني**
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرئة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة
فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها
في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى
معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل القاصر بقرينة قوله
لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منه معذورية هذا الجاهل في المورد المسئول عنه بالنسبة الى
حكمه التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته
وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين لتيسير المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن دفع
المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادة او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما
قام الدليل على معذوريته فيه بعد المقامين من الموارد الخارجية عن الاصل بالدليل كان اسد اولى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز
رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه في نفسه من جملة شرائط عباداته فظاهر انه لا تعلق لها به وان اريد اثبات صحة عباداته الفاقدة
لهذا الشرط حال الجهل بثبوت شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى ذلك **احتج الاخر ايضا بوجوه** منها ان التكاليف معلومة الثبوت
بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد
وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته
لتقليد مقارن فتحريم غيره مطلقا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريمه الواقعي الثاني في حقه لا يستلزم اشتراط مطلوبية العمل
بالتقليد وفضيته فامر نفسه كما عرفت **ومنها ان** القول بمعذورية الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او ثبوت الامر الغير
الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والثاني بقسميه فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب ثم اتى احدهما عند الاتيان بالواجب
دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او لا
يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول
لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها
من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال لعدم

بضرب من الامتثال الخارج عن مقدوره وما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة
لا يتبرع احد الاجتراء عليها **واما بطلان الشق الثاني** فلان تجويز مدخليته لا يقال في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كلمته
العدلية على فساده وبرهنوا على فساده ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة وتحرّم
الاقدام على العمل بدله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو
علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة فنختار القسم الاول وقد مر البينة عليه وان كان غافلا
عن الشرطية او تفطن بها لكن اعتقد عدم تقرير الاقدام على العمل قبل المراعاة اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما وبين
ذلك ان ساير موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه بل لا دليل على ترتب العقاب على الجاهل الغافل بما دلت ضرورة العقل والنقل على قبحه
امتناعه والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت مع استجماعها لبقية الشرايط فيترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى قبل
الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقرائة والخضوع فربما
تطرق الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى ان التقدير تساويهما في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر
خارج عن القدرة بحيث ان التقدير غفلتهما عنه بالكلية فيترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته
يوجب تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند في الاختيار كان
لوازمه خصوصيا في سرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا باعتبار صدوره عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كونه اختياريا ملاحظته
بعين الالتفات به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا فالقسمان الغافلين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو
منشأ لترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب مترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار
التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه منها في نفسها فالذي يقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره شرعا
كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل له اجر بما
فيؤتى ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر
الى فضله تعالى غير بعيد اما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكباير كما لو اعتقد الوثني وجوب
عبادة الاوثان او المخالف وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب والندب واما اذا اعتقد التحريم
فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله ان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريمه واجب غير مشروط بقصد القربة
فانه لا يبعد حينئذ ترتب العقاب على فعله مط في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتيا
بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر يجب قتله فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه لا
يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى
ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله
لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى
لم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه انه لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطرق المنصوبة لما
فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها **ومن هنا يظهر** ان التجري على الحرام في المكروهات
الواقعية اهون منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات
الواقعية ما هو اقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادفة الوقت غير اختيارية بعد التفطن لها فلنا ان نمنع عدم تاثير الامور
الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانا نلتزم بالتاثير كون الامر الغير الاختياري موردا لترتب الثواب فلزومه في المقام ممنوع لان الاستحقاق ليس على
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وانما يدل التاثير باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب
فان الاتيان على الامر الاختياري لمصادفة امر غير اختياري في بطلانه ثم فان العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا
يتفاوت اثار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساويا في الاختيار والاجتهادية وقد رام مع ان قوة العقل وضعفه كالخلق ونقصه خارج عن
حد الاختيار وهذا هو السر في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولذا كان نبينا اشرف رتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم
اكثر منه اعمارا وازيد اعمالا فاتضح بما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليها اذا كانت مستجمعة لبقية الشرايط
وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضية فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة

لانه

لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تعالى وهو انما وقع منه على اهلية الفعل فاذا كان الوعد بالصحيح فلا
استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصلاح شيء وعده على ذلك بعد العمل بتمامه فاسدا لعدم العلم بفساده لم يتحقق
امتثالا لما امره به مولاه ولم يستحق ما وعده فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل ما طلب مقصرا
الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق العامل الجاهل على غير العمل الذي بدله الجاهل عليه وان استحقه بفعله غير العامل من غير
تقصير هذا ما اجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الشقين فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة الوقت
لكن نفصل بين الذي لم يصادف الوقت فنجعله غير مستحق للمدح اصلا وبين الذي صادف فنجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مراعاة
الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه مستحقا للمدح عليه وانما يلزم قصد الامتثال
كما في عدم الوقت المصلي فيه فلنقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل وحصل اخلال الشق الاول
فيما لو كانا عالمين بذلك لكن نفصل بين من صلى في غير الوقت فنجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة
بين من صلى في الوقت فنجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها لان ما اتى به في الوقت من شرايطها بل هو يحتج
تفصي عن اشكال كون الامر الاتفاقي مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا وموضع النظر منه غير
خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على الطاعة بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة
الصحيحة فيستقيم كما مر ودعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها لتحقق المنافاة لذلك
لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد الغافل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض بعيد
اطلاق القول فيه غير سديد لا يبعد عدم ترتب عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة مما بينا في ملحقنا وفي بحث المقدمة من ان
تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب له **نعم يتجه** في هذا الفرض عدم ترتب عقابين باعتبار اخر وهو اتيانه بالعمل المشتبه
المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض المعاصرين على الجواب المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى
فهم العرف **قولنا** اما اطلاقه المنع من الصحة ففيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور
بدلالة الامر بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن دلالة حرمة التشريع عقلا راجع الى استدعاء الشغل
اليقيني للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العقل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية وفي بقية الافعال متساويان
فلا يستقيم اثبات العذاب والمدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر مما مر **وثالثا** بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود
وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح
على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل والمقصر للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخيرين اذ لا طاعة
في مصادفتهما واما مناقشته في التمثيل بترك الزنا فمع خروجها على ما يليق من دأب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كلام غير مستقيم
فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل الى شيء اخر والفرق غير مسموع فاتضح مما قررنا فساد الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل
المطابق للواقع ويؤكده جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدأ التكليف باخذ مسائل عباداتهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا
يختص باهل زماننا بل يقطع به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة عليهم السلام ولم يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك
على تقدير عدم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى ويشير الى جملة من الاخبار التي منها ما روي ان عمارا اصابته جنابة
فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله افلا صنعت كذا يدل على عدم
الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان يتيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومثله
قوله عليه السلام في مجدور اجنب فغسلوه قتلوه الا سألوا الا يمموه ومنها ما ورد في براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب
المتطهرين **وجه الدلالة** انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من خوفه حين ارسل اليه النبي صلى الله عليه وآله ودعاه ولما كان عمله حسنا
بحسب الواقع ترتب عليه المدح فنزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل
لهما ابرءا من امير المؤمنين عليه السلام فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال عليه السلام اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم
يتبرء فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بجواز التقية في مثل ذلك بقرينة وصفه صاحبه بالفقاهة دونه فانه
ينبئ عن صدور عمله من غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومنها موثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب ثم تيمم فاخذ منا محل
على طهور فقال لا باس به ومنها في الموثق اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلت فما تقول في صلوتنا ووضوئنا

ما اصاب

٤٢٨ ما اصابنا نيابنا فقال لا بأس به ووجه الاستدلال انها في صحيح زرارة الى غير ذلك من الاخبار واحتج الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالفا الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف انما تثبت على حسب افهام المكلفين لذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى محصل للواقع فهل المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعالى او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وبما الدليل على تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة والتحقيق صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ممنوع اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص وبعموم الاخبار الدالة على اصل البرائة واصل العدم فيما لا يعلمه المكلف في ما تقدم جملة منها التفريط **والجواب اما عن الاول** فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا جيء بالمأمور به على وجهه واما الامر المتعلق بالامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بقائه واقعا بعدم فعل غيره وان اعتقد انه المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء عنه ظاهرا اذا لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك **واما عن الثاني** فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا يتبع افهام المكلفين والا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف وظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله **واما عن الثالث** فبان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بزوال غفلته كما هو الشأن في سائر التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب **واما عن الرابع** فلان المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا اتى به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن ليتمكن في اثبات برائة ذمته وعن عهدة التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وهو في مرتبته مع الامكان ومع تعذره يرجع الى الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة فما يدل على حجيتها يدل عليها في المقامين نعم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتأخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد مقارن فانهما ح لا يعتبران بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم منعه صدق الفوات في حق الغافل والنائم والساهي غير جيد وتفصيل الكلام فيه مقام اخر **واما عن الخامس** فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالمكلف تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها في ان من اوان التكليف وهذا مع فساده في نفسه مما لا يفهمه من العبارة من كان له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكاليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها وان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل لافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتقاص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل **ثم اورد عليه اولا** بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على شرايطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان ماهية العبادة التي هي منشأ لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب اختلاف الجاهل ايض وهل المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالحرج لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايض فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه ايض هذا محصل كلامه **اقول اما الايراد الاول** فالظ عدم وروده على الفرق المذكور لان قضيته فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة **واما الثاني** فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب غاية ما يمكن توهم وروده على ذلك لزوم كونهم اثمين لعدم الاتيان بالعبادة الواقعية او عدم استحقاقهم على عبادتهم الغير المطابقة ووجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل باطل توهما فان الظاهر من النص من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه

بدونه

٤٢٩ بدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه **ثم اعلم** ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور بل اطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان عمله السابق وفيما كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او كما اذا ترك السورة معتقدا عدم وجوبها وفساده غني في القسم الاول لعلو بالضرورة والظ عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه نعلم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية البدلية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزء ه ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم **واعلم انه** قد يستدل على اشتراط صحة العبادة بالولاية المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانه ع انما نفى استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه نعم الظ من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في ترتب الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا **لانا نقول** يبنا في اعتبار الاستقلال حكمة بعد الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي بغير دلالته ع لاسيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون اعتباره ع لعمله من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره او لان عدم موالاته له لكونه من خواصهم ولوازمهم فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايض جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره وهو ممنوع سلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث ولا عدم ترتبه تفضلا سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالة مع المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليه ويمكن ان يجاب ايض بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه ح مكلفا بغير ذلك فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة عنده عمل بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه

خاتمة في تعارض الادلة

فصل تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العقد وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤديهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او كان احدهما عقليا والاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الشأني والدليل الظني بما يعم الفعلي والشأني لوقوع التأويل على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الاتي والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال كذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان الظن كما لا يجامع القطع بالخلاف كذلك لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم الشأني لكن يتشوش معه نظم التحرير وكيف كان فمورد التعارض في الظنيين الظنيان الشأنيان والظني الفعلي والشأني ويعتبر في المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب ظاهرهما في الحكم فلو تنافى الثاني فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظاهر كتحريم احد الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظ بعد حكم الشرع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث بعض ما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين وليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كان قطعيا بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف بورود الناسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شأنهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر وبما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني **واما الدليلان الظنيان** ويعبر عنهما بالامارتين فان اعتبر ظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر ظنيين شأنيين او احدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما ح اما موضوع الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث

عدم تعلقه بالشرع فنا الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم وسيأتي الكلام فيهما وقد تكونان نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول الآخرين بانه التراب وح فان كان لاحدهما مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال به منوطا بفعل الباقي او علمنا اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بفعل الباقي فالوجه التخيير ايضا ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم مانعية الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين متخالفتين وح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان روايتين عنهم عليهم السلام اتجه الحكم بالتخيير مع التكافؤ مطلقا كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانه موكول الى كتب الفقه **واما الثاني** اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه جماعة آخرون والظاهر ان النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او احديهما امارة واقعية واما تعارض امارتين عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يظن ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا لاستلزامه تحقق مادتيهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها مما اعتبرها الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كما في الاستصحاب وشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارات امر مقطوع به مع انها قد تتخلف عن مؤدياتها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشرع حجة في الواقع ومن المتأخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احديهما امارة عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار للتعادل وفساده مما لا يحتاج الى البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى تعميم الرواة عن ان يسهو ويتعمد الخطاء ولا تغيير الواقع على وجه يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الآتي ان لم يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع في ان الامارة المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول مداركها اليه **اذا تقرر هذا** فالحق عندنا ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه سوى قضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها لو مع التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها لانه يجوز العمل بكل منهما على التخيير فيلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقوله لا على التعيين قيد للحجية لا نعتا لها وجواز العمل مقتضى موردها لا للحجية لان الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال **وتوضيح ما قررناه** يطلب مما حققناه في الواجب المخير **احتج المانع** بانه لو جاز ذلك شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متنافيين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث في نصبهما لان وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحديهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يتأتى على نفي وضعهما وحجيتهما في صورة التعارض مطلقا وقد قررنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض للزومه في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا يعمل بها لكفاية ما ذكر فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استيفاء الادلة لا سيما مع سبق التنبيه عليه والجواب انا نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع احديهما عن الفائدة اذ امكان المخرج عن العهدة بالعمل بها فائدة ترى مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد العمل باحديهما من حيث كونها دليلا لتساويهما فيه بل لمرجحات خارجية كما في ترجيح العمل ببعض آحاد الواجب المخير مع انتفاء المرجح من حيث الوجوب والامتثال بقي في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات

[illegible]

ويمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه المذاهب الشرعيات

القول في التعادل ولنبدأ [illegible] المرام

بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي تعتضد الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منه وجوب الاخذ بها وان تجردتا او احديهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجته على الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شأن الحاكم المنصوب ويلزم المنكر بالحضور معه ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي عن ذلك بتنزيلها على احد الامرين **الاول** ان المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من يفتي في ذلك بنفي حق الشفعة فاثبت يده عليه بفتياه وراجع الشريك من يثبتها فيه فاراد رفع يد المشتري بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة ويختار احد الحكمين ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في سائر الاحكام مطلقا ومع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا او عينا امكن تخصيصه بما يؤدي الى التحاكم والتخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يقال لما كان الاخذ بفتوى احد المجتهدين في الصدر الاول جاريا كالاخذ بروايتهم امرهما اولا بالاخذ بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا ترك فتويهما واخذ بروايتيهما بما يترجح المشتمل على احد المرجحات المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير **الثاني** حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فيختص بنفي الخصومة دون المنصوب خصوصا او عموما وح فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا بل بعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بد حينئذ من تنبيهه عليها لئلا يتردد او يتوقف ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اختيار كونه مجتهدا بانه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مداركه واخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح وانما الجواز عند بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتنزيله اياها على ما لا ينافي ما عمل به لاختلاف الافهام في فهم مداليل الكلام والوجوه المرجحات ظفره بها بالتتبع موجب لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان **ومن هنا ترى** ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسألة على حكم ويدعيها الاخر فيها الى خلافه وبعضهم يعدل بعض رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالتمكن كما هو الظاهر من سياق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وتدبر **وعن الشيخ** الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك و

اوثقهما

او نعمهما في سعة فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما
كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله
وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه
كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال فيه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى في عيون الاخبار
عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما ١٠
فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول
الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه
رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون
باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق
به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به وعن القطب الراوندي في
رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم
فخذوه وعنه فيها عن ابي عبد الله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب
الزمان بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه اذا رفع
رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب
التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق ع قال اذا سمعت عن اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه وفي
الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال قلت آخذ بالاخير
فقال رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ فقال خذوا به
حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وعن البحار عن ابي عبد
الله ع قال قال رسول الله ص اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب
الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشاد والصواب
علمتم منا اذا تحتملها كان على المقبول [illegible]
ما يرد عليكم فانسبوه احسن المقبول فيكون ما ذكره بعد في قوة الاستثناء واستظهر بعضهم ان الافضل ان يكون المراد اسندوا الي من
الاحاديث المنسوبة الي ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى
الخير هذا مع مراعاة موافقته للكتاب اقول بل ان الاظهر ان الاهنأ والاسهل الارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ص فان وافق كتاب الله
فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكد الترجيح
بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل مخالف لخبر كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحايط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان
لم يكن موردها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان تختص بصورة التعارض او
يكون المراد بمخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة
العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت
فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام
ليستفاد منها بضم بعضها الى البعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية او التسليم او ورود
او الموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة ع او الاحتياط او المخالفة لاخبار العامة او فتويهم او ميلهم رجح على
المجرد منها والمشتمل منهما على متعدد منها يرجح على المشتمل منهما على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والفتوى والظاهر ان
المراد بالسنة النبوية الغير العامية جمعا لما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صور الموافقة

المخالفة

والمخالفة بصورة الظن او بحمل اخبار الامامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد والاظهر ان ترتيب الوجوه ذكرا يدل على ترتيبها عملا
وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان الثابت مقدم على غيره ومحل التعرض بل على غيره
الوجوه تعبدي بل لافادتها ظنا مخصوصا او بناء على مدار حصول الظن المطلوب بما حق انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها الوجه
هنا انه مرجح اخر اقوى منها عول عليه لانها وجهها من لا فتحال على الاخبار ومن دلالة مخرجها على افادة الترجيح بالظن ولا يقدح
اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمضمونها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار يوجب التعويل على الظن
فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالظن المورود في هذا غالبا كما سننبه عليه وليس الاخبار تعرض لغاية الوجوه فترجح فيه الوجها
قررناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة اقوى من غيرها من تعليله ع بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد المجمع
عليه المشهور بقرينة سابقه ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان لبعضهم على
الاخبار الواردة في المقام شبها لا بأس بذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها
الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التي
لم تذكر فيها وقد بينا اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والافقهية لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح
هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظن لان البقية على خلاف الظاهر ولهذا الايضا الى غير ذلك ربما
بين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه الى الترجيح لوضوح الحكم وان كانت لظنيته المختلف فيها
فهذا الاياب ما اشتملت عليه من التأكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما على القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به
خصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب لم يرد تفسيرها الخبر عن الاحكام المستنبطة من الكتاب التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل
فلا وجه لما قديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على اصالة البراءة والاباحة فهي وان تكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفها
مما لا يوجب التأكيد المذكور بل يجوز مخالفتها بالخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها ومن ذهب الى التوقف والاحتياط وفيه
ان المستفاد من اخبار العرض تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق
احدهما بالنص والظهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المنافيات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص الكتاب لا يوجب الجلاء
الفقهي عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث الفقهية لم يكن عندهم مدونة ولا مداركها محررة ومبينة وكون
الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتأكيد لوجوب
العمل بظاهر الكتاب كصريحه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لتطرقه الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل
هذا التأكيد والتشديد في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع ان احتمال المخالفة هناك اظهر ولا
فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان موافقة احد
الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما بيناه ولان مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب القوانين
اللغوية وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه وبين القول بعدمه لان
ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة
سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء وحلية البيع وحرمة الربوا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا
تعارض خبران وكان احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربوا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل الاخر على
خلافه رجح الاول لموافقته لظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فالعرض عليها
انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران في اثبات براءة واقعية ونفيها في خصوص ما فعرضها على
تلك الايات غير مجد لتغاير المفادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل
البراءة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة ولو سلم فقلة ما اشتمل عليه الكتاب من
الاحكام فليس في ذلك ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم ع بيان الاحكام الشرعية بكثرة مواردها وقلتها وكذا
لا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع الثاني المتوهم بين ترجيحات العمل
ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرجحات جمعا
بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا يثبت باخبار الآحاد لانها لا تفيد العلم وفيه ان الظنون تنتهي الى الادلة

العلية

العلمية معتبرة في الفقه والاصول كان الظنون التي ينتهي اليها لا تعتبر في شيء منهما ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به **فصل كما يقع التعارض بين غير الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فان تعارض الخبران المعتبران فان** امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على الوجه المقبول رجح على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال لعدم ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث يتاتى فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعيدا عن الظن بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكون ان تعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وحيث ينتفي الامر الاول اما لتعدد الوجوه وتساويها او لاحتمال التقية في احدهما على وجه يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع وينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو وان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد حققنا وجوب التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى اقربية الظن من الطرح فيجب الاخذ به لما مر **قال في عوالي اللئالي** على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما ترى تصريح بتحقق الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية **واورد** عليه بان العمل باحدهما اعمال بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من جهة لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلثة وفي الكل نظر **اما في الرد** فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في توجيه الدليل واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في الجمع حينئذ عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما ياتي واما ثانيا فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احديهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد **يستدل ايضا** بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد اقول مراده بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس لا يقال قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيهما **قلنا لا تصلح** تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على النص مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصد لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا والبناء على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المذكورة ولم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع كل منهما مغايرا لموضوع الاخر فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح **اقول** قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد واما ما وجه به كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال في وجوب العمل بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود

منافاة

منافات بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافات وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند مغايرتهما خبرهما الخبرهما وحمل خبر الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك والفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما الخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اثر له في اخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح الخبر الاخر وضعفه واضح **اما اولا** فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا **واما ثانيا** فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي والظاهر ان الظاهر منهما غير صورة العلم بورودهما او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب وح فلا مسالة بمحل البحث وفي بعضها ما يدل على ان متعارضان او متخالفان والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حملا للمطلق على الفرد الظاهر ولو بمساعدة فهم الاصحاب والانتفاء الجابر لها في غيره فيقتصر في العمل على مورده او لقدح العمل بها اطلاقه فلا يعمل بها محله في رواية العيون دلالة على ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا التفات اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر والوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة او حمل الامر على الاذن او على الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستبشعة في الظاهر فالظاهر انه انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهمه بعض ذوي الفطرة المستقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهمه من لا خبرة له بحقيقة الحال **واعلم ان ما ذكرناه** من تقديم الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد تقوية في الخاص بحيث يصلح به لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثر لعموم قوله تع فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع ورود مثله في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من ثبوت التمرة بدون الاذن في مسالة المارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار اعتضادا ببعض الاخبار ايضا وقس على ذلك الحال في نظايره **واعلم ايضا** ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى لا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في جواز تخصيص احدهما بالاخر يستدعي مرجحا بتعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلو اعتضد احدهما بشهرة الفتوى او بدليل لفظي او كذا لعموم احدهما اتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما وضعيا والاخر حكميا جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو انتفت سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل او الاحتياط حيث يعتبر **فالتحقيق** عدم صلوحه للمرجحية للارادة فتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتجه في مقام العمل الاخذ بما يوافق احدهما لكن لا باقوى الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل او مخالفة العامة في وجه قوي فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر واعلم ايضا ان العبرة في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الظن بصحة صدور الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه خلافها في ذكر المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها تعبدا لعله بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة فيها نصا او ظهورا من اعدلية الراوي واوثقيته وافقهيته ومن موافقة الخبر الكتاب والسنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما معاضدته بالشهرة فتوى او رواية او للاحتياط او مخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل واقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب **واما اذا تعارض** بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها فان النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح حينئذ اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين الظنين **ويدفعه** تعدد المتعلق

وبهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لافضائه الى ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الغالبة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد ترجيح ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاسناد الى التقية ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فان العمومات العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانهما بعد تسليم مساعدتهما على اثبات حجيته انما يثبتان حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بهما وهي متعارضة ولا سبيل الى اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها بتلك الاخبار فيتطرق المنع الى عمومها الدلالة بها او الدور وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه **اقول** ما ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مط منحرف عن مسلك السداد وما تمسك به من الوجوه متضحة الفساد اما الاول فلان الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص في ان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما غير قادح في مساواته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورده الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى من الاول فمع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد ينعكس ولو احيانا او يترجح الاول فيبطل دعوى اطلاق الترجيح **واما الثاني** فلان المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع يدل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وشهادة العدل الواحد والفاسقين وان افادا ظنا اقوى من شهادة العدلين واعتداده بالاصول الظاهرية وان كان مؤديها موهوما في نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعى ثبوته في المقام وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في التراجيح فيما هو اقرب الى الواقع عند الشارع ايضا لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما يرشد اليه تحصيل الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها ان كان ظنيا اذا كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخصص بل يختص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه **ولا يخفى ما فيه** لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم واذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها وعدمها بل التحقيق ان يقال ما يستند به لحجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة وتحصيله العلم بانه قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما زعمه وقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكره من ان اخبار العلاج متعارضة يعني على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في اخر وقدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا لا منافاة بين الامر بالارجاء في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وسيأتي توضيح ذلك وكذا لا منافاة بين ما دل منها على الارجاء في اول الامر وما دل منها عليه بعد تعارض بعض المرجحات لامكان الجمع بتقييد المثبت فيقيد الاخر بصورة عدم المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه واختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب تلك الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينها

فصل اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح وجوبا ثم حجية الاول فاسعلو بالاسناد فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر العدل الاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما بظن اقوى

في تعارض الخبرين وتعذر الجمع بينهما

يرجح

يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من عدالته او وثاقته ثابتان فصاعدا يرجح على خبر من عدالته او وثاقته في ذلك ... في وثاقته على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمع على كونه من اصحاب الائمة على خبر من اختلف فيه وخبر من عدالته او وثاقته الاعرف او الاوثق او الاضبط ومن يضايق في امر العدالة على خبر من عدالته او وثاقته غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام في الضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاخبار والاخر على النقل او استندت في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استند في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى ... كالظن او تعرض في احدهما لذكر سببه معتدا به ولم يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثوق خصوصا على الموثوق عموما والموثوق بلفظ صريح على الموثوق بلفظ غير صريح والموثوق في كتاب معتمد على الموثوق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصح والصريح وما هو اكثر اعتمادا او ما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكثر توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي والعالم على غيره والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبته مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواياته مقبولة او خالية عن التخليط على من لا يكون كذلك وتقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ الرابع للوثوق باتصال السند ويبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المنفرد باحدهما ومن يتعين ان يكون هو الثقة على من يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعه الى الاعدلية **الثاني** الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن يستند الى طريق اقوى كالتحمل نهارا على من يستند الى طريق اضعف كالتحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها احدهما في مثل صحيح حج او جمعة والاخر في غيره او قال احدهما سمعت من قريب وقال الاخر من بعيد او ورد احدهما زمنا او مكانا [illegible] التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كقراءة الشيخ عليه والاخر بطريق اضعف كالاجازة له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ومن تحملها قريبا كقوله سمعت منذ سنة اشهر على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشر سنين ولا يلزم سبق الاول ليندرج في القسم الاتي لجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعد القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام ع بعنوان صريح على من ذكره بعنوان خفي كالعالم والفقيه وان اراده بقوله ع لجواز ان يكون ذلك من جهة الكتاب تعويلا على الظ ويرجح المسند على المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد **الثالث الترجيح** باعتبار تاخر الورود فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود تعينت المتاخرة لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها وان كانتا اماميتين من الائمة الاطهار ع كان احديهما للتقية والاتقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضا من باب التقية او الاتقاء **ولا يذهب عليك** ان هذا انما يتم اذا كان التقية والاتقاء في العمل بهما لا في ورودهما لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث وقد مر لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم الاتقاء على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض **الرابع** الترجيح باعتبار المتن وهو امور **منها** ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم في زمن الصدور او المشهور بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في بلده ع على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره ع في اوقات حكمه غالبا على قول من قل معاصرته له فيها **ثم المعلوم** من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام الذي نسبت اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان الاخذ بخلافهم وجهه امر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين للحق

لانهم

لذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتطمون غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد تعصبا وعنادا لاهل الحق ارجح من المخالف لا فلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فمرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم على انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تأدية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه صلى الله عليه وآله كان مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح ورد بانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره صلى الله عليه وآله ومنها ان يكون احدهما مشتملا على اسلوب كلام المعصوم الذي ينسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين عليه السلام والادعية المأثورة عن الائمة عليهم السلام والروايات الواردة عنهم عليهم السلام جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يخلو من نوع خفاء غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصد بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية والعرفية على اللغوية لان المتكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز وان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان للحقيقة عليه وكذلك لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغة مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص على المخصص بان يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص يأبى عن وضوح دلالته على العموم الخامس الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او نقل عقل على ما لا يوافقه لا يوافق الحجة اذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعتضد لانا نقول تعدد الدليل مما لا اعتبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معاضه عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضته المعاضة المعاض كما لو كان الدليل مطلقا او عاما او خبر مفيدا او خاصا لكن يصلح المعاض لمعاضته لمساواته معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او اصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له ويقال له الناقل ففي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر ويبنى على تقديم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه رد بمعاضته غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل يرجح الناقل لانه تفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل ورد الاول بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تأخره فلا اولوية ويرد عليه ايضا لزوم احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه ورد الثاني بانه مع استلزامه للنسخ لا قوى ورد لانه هو العقل والنقل بالاضعف وهو لانه النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجعة الى اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي التفصيل باعتبار صورة العلم بالتاريخ وعدمه فيؤخذ بالمتأخر مع العلم به فيجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام فلا يجري فيه فالوجه فيه العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا فمما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بها المرجح اعني الاصل مرجح عن او لم من حيث كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظاهرية التي يعبر عنها بالادلة الفقاهية كالاصل فمثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فان هذين المرجحين وان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاخبار لا يفيد الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضى

ويمكن

ويمكن ان يقال الحق فيما لم يطرح الخبرين وتعمل بالاصل الموافق لاحدهما وفيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة بقوله صلى الله عليه وآله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا نسلم مع عدم البيان والظن من اجتماع الحرام والحلال الاجتماع في العمل ويرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانبه ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن وكذلك الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا ويرجح ما اعتضد بالاحتياط على ما لم يعتضد به وجهه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك واما في ما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف سنده وعدم الجابر هذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث المأثور عنهم عليهم السلام على غيره وله وجه لا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على المجرد منه لكونه اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطأ واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما هو ليس بمنصوص وفي تقديم المنصوص على غيره وجه تقدم التنبيه عليه واما اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله رجح الاقوى كما سلف هذا وقد يحوم صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلحقها بالتخيير او الوقف قياسا له على الشهادات المتعارضات حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا والمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا وهو حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع لدم المرجحات ونصص على اعتبارها فالقياس في مقابلته ساقط فصل اذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود مثله في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المحكي للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على التوقف او لانها اما ان تنزل على التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الارجاء بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او تنزل على صورة التمكن من الرجوع الى العالم ويختص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه كما هو الظاهر من قوله عليه السلام في رواية فارجه حتى تلقى امامك وقوله في رواية اخرى فردوا الينا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالرأي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول وقد تقرر ان سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين الترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى وقوع الاشتداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته لواجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي رحمه الله انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظاهر لانه وجه جمع يخالف ظاهر الاصحاب لا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلاة والصوم وبين غيرها من حقوق الآدميين كالزكاة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقد يجب التوقف على الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الآدميين فيلحق بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الآدميين جمعا وهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لفهم الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر فيه الى العمل وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المناقضين واخبار التخيير على المتناقضين هذا غاية ما اردنا بيانه وسلكنا في سلك التحرير تبيانه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلاة على محمد وآله اجمعين لهداة الانام والسادة على يد افل العباد في ايمن الازمنة التي تتم منها رائحة الجنان واسعد الاوقات التي تقرب فيها الفرائض الخالية وعلى الكتاب رجاء من المنتفعين منا ان يهدوا الى العبد الاستفاع الشفعين في جمعة يوم التناد وانا الراقم العبد الاثم محمد هاشم بن الحسين المرحوم وطبع في دار طباعة المرحوم المغفور الحاج ابراهيم التبريزي اعلى الله مقامه وشرع في الطباعة الذي توفي في اثناء كتابة الكتاب وباشر بعده على وجه اهتمام واستيفاء اتمامها ولده الارشد الاكبر المشتهر محمد اقا وفقه الله تعالى اعطاه ما اراد وبلغه غاية مناه وحفظ اخوته الكرام والعلى وقوبل بامعان نظر العالم الزكي الميرزا محمد تقي
١٢٨٠



